

ARYADEVA ET SON CATUHŠATĀKA

ÉTUDES
SUR
ĀRYADEVA
ET SON
CATUHŚATAKA

CHAPITRES VIII - XVI

PAR

P. L. VAIDYA

B. A. (Bom) M. A. (Cal)

Docteur de l'Université de Paris

Professeur de sanscrit et de pali à Willingdon College, Sangli (Bombay)

PARIS

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB (VI)

—
1923

PRÉFACE

Le problème de l'origine et du développement de la doctrine de Māyā dont la paternité est exclusivement attribuée à Śankara par la tradition indienne, occupait mon esprit depuis l'achèvement de mes études sur le système du Vedānta. Il me semblait donc qu'il y avait beaucoup de points communs, et aussi beaucoup de points distincts, entre Śankara et ses prédecesseurs Bouddhistes Rāmānuja et les autres commentateurs des Brahmasūtras me semblaient avoir raison quand ils appelaient Śankara un Bouddhiste déguisé. Il fallait alors chercher les points communs à ces deux systèmes. Bien que certains aspects de la doctrine remontent à l'époque upanisadique, par exemple la réalité de la cause et la non-réalité des effets, la doctrine, dans son ensemble, prit l'aspect d'un illusionisme, comme chez Śankara, au cours de son passage par le développement philosophique du Bouddhisme. La parenté entre les Mādhyamikas et les Yogācāras d'une part, et Śankara d'autre part, est très frappante. Au moins est-il utile de rechercher pour quelles raisons Rāmānuja, Madhva et Vijnānabhikṣu croyaient à cette parenté. Parmi les auteurs de langue européenne, MM. Jacobi (JAOS, XXXIII, part 1, pp. 51 et suiv.), Poussin (JRAS, 1910, pp. 128 et suiv.), Walleser (Der Aeltere Vedānta, Heidelberg 1910) et Sukhtankar (WZKM, vol. 22, pp. 136 et suiv.) se sont déjà prononcés pour cette parenté. MM. Deussen (Vedānta) et Prabhudatta Śāstri (The Doctrine of Māya, London, 1911), au contraire, soutiennent que la paternité de la doctrine de Māyā n'appartient qu'à Śankara.

L'histoire de la doctrine de Māyā dans la pensée indienne se divise en trois époques, l'époque upanisadique, l'époque

bouddhique et l'époque post-bouddhique. M. Oldenberg dans son ouvrage : *Die Lektüre der Upaniṣadeu und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915, a déjà démontré (pp. 282-340) la parenté entre la pensée upaniṣadique et la pensée bouddhique. Il ne nous reste qu'à démontrer celle des pensées bouddhique et post-bouddhique. Mais malheureusement les ouvrages originaux du côté bouddhique ne nous sont conservés que dans les traductions tibétaines et chinoises, que seul un spécialiste peut consulter. En outre le savant orthodoxe indien ne pense guère dans une langue étrangère ; du moins est-ce en sauserit qu'il pense le mieux.

C'est avec ce double but de présenter les traductions dans une langue européenne, d'une part, et de reconstruire les textes en sanscrit d'autre part, que je commence mon travail, dont je ne présente ici qu'un fragment, pour l'histoire de la doctrine de Māyā. J'espère présenter le système philosophique de l'école Mādhyamika aussitôt que mes matériaux seront complets.

Je dois remercier très cordialement M. P. Masson-Oursel qui m'a apporté une aide des plus précieuses et ne m'a jamais refusé ses bons conseils. A M. J. Przyluski mes remerciements sont également dûs ; c'est grâce à son concours qu'il m'a été possible de contrôler mes interprétations du texte tibétain par la version chinoise. Mme Liwschitz me fut d'un grand secours pour la rédaction.

Mais avant tout, ma reconnaissance est due à M. Louis de la Vallée Poussin, de l'Université de Gand : c'est grâce à sa direction que j'ai commencé mes études bouddhiques et particulièrement les études tibétaines. Il est inutile de dire, — après plusieurs références que j'ai faites à ses ouvrages, et il y en a d'autres que je n'avais pas l'occasion de citer ici, — quelle source d'information sur le Bouddhisme on peut trouver chez lui. J'emporte des souvenirs inoubliables des heures que j'ai eu le plaisir de passer dans la compagnie du Kalyāna-mitra qu'il fut pour moi.

ABRÉVIATIONS ET BIBLIOGRAPHIE

AKV : *Ahhidharmakosavijñâkhyâ* (Manuscrit).

BC : *Bodhicaryâvâtarâ* (Bibliotheaca Indica, Calcutta).

BCP : *Bodhicaryâvâtarâpâñjikâ* (Bibliotheaca Indica, Calcutta)

BEFEO : Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient

BTS : Buddhist Text Society.

Burnouf : *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, 1^{re} édition, Paris

Cordier : Catalogue du Fonds tibétain, 3^e partie, Paris, 1915.

Fujishima : *Le Bouddhisme japonais*, Paris, 1899.

Grunwedel : *Mythologie du Bouddhisme au Tibet et en Mongolie*, Leipzig, 1900.

HPS : *Haraprasâda Shâstri*, Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, III, pp. 449-514, Calcutta, 1914

JAOS : Journal of the American Oriental Society.

JASB : Journal of the Asiatic Society of Bengal.

JRAS : Journal of the Royal Asiatic Society, London

Mdo : *Mdo-hgrel de Tanjur* (Catalogue de Cordier).

Minayeff : *Recherches sur le Bouddhisme*, traduit du russe, par R. H. A. de Pompignan, Paris, 1894.

MK : *Madhyamakârikâ* (Bibliotheaca Buddhica)

MV : *Madhyamakârvtti*, par Candrakirti (Bibliotheaca Buddhica).

MVagga : *Mahâvagga*, par Oldenberg, London, 1879.

MVastu : *Mahâvastu*, par E. Senart, Paris, 1882-1897.

MVyutpatti : *Mahâvyutpatti*, par Minayeff (Bibliotheaca Buddhica, XIII, 1910-11).

Pâñ : Pâñini.

SBE : Sacred Books of the East.

Schiesner : *Târânâtha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, Saint-Petersburg, 1869.

SDS : *Sarvadarâvanasamgraha de Mâdhava*, Poona.

Takakuši : *I-Tsing. Records of the Buddhist religion*, Oxford, 1896.

Târânâtha : Texte tibétain de *Geschichte des Buddhismus*, publié par Schiesner, Saint-Petersburg 1868.

Walleser : *Prajñaparamitî*, Die Vollkommenheit der Erkenntnis nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen, Göttingen, 1914.

Wassiljew : *Der Buddhismus*, Saint-Petersburg, 1860

Winternitz : *Geschichte der indischen Litteratur*, II, Leipzig, 1920

WZKM : Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

Yamakami : *Systems of Buddhist Thought*, Calcutta, 1912.

ZMDG : Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

SYSTÈME DE TRANSCRIPTION

SANSKRIT

a ā i I u ū r ī l c ai o au ḥ (anusvāra) h ;
k kh g gh ḫ, c ch j jh ḫ, ṭ ṭh d dh n, t th d dh n,
p ph b bh m, y r l v ś ś s h.

TIBÉTAIN

a l u c o ;
k kh g ḫ, c ch j ḫ, t th d n, p ph b m,
tc tch ts v sh z h y r l ś ś s h.

INTRODUCTION

1 — ORIGINE ET DEVELOPPEMENT DE L'ECOLE MĀDHYAMIKĀ

La communauté religieuse fondée par le Bouddha montrait déjà des signes de dissension durant la vie même de son fondateur. Devadatta, son cousin, fut son adversaire constant, mais un adversaire sans succès, et le pravrājaka Subhadra¹ qui fut admis au Samgha par le Bouddha lui-même quelques jours avant son nirvāna, manifesta immédiatement après la mort du Maître une sorte de rébellion contre la foi qu'il avait récemment embrassée. D'après ce qui est relaté dans les derniers chapitres du Cullavagga, cet esprit de dissension, qui commença à se manifester de si bonne heure, se calma momentanément puisqu'un concile de cinq cents moines se réunit à Rajagrha et fixa provisoirement au moins l'enseignement du Maître. On doute toutefois de l'authenticité de ce premier concile, car les documents les plus anciens, le Mahāparinirvānasūtra par exemple, ne le confirment pas. Les divergences de vue des Bouddhistes se dessinèrent nettement de plus en plus durant le siècle qui suivit et, vers la fin de ce dernier, une scission devint inévitable.

Un grand nombre de moines de Vaisāli² s'écartèrent des règlements très stricts de l'Ordre (samgha) sur dix points (daśa vastuṇi) lesquels, quoique futilles en eux-mêmes, eurent de très grandes conséquences. Un concile des moines les plus âgés siégea alors à Vaisali afin de décider si oui ou non un moine doit se conformer à ces dix points. Le concile conclut

1 Comparer Oldenberg, *Introduction to MVagga* p. xxv et suiv.

2 *Introduction to MVagga*, p. xxix et suiv.

pour la négative ; l'opposition, qui comprenut un très grand nombre de moines, fut exclue de l'Ordre et, pour éviter que les paroles du Maître fussent mal interprétées à l'avenir, les membres du concile recitèrent le Dharma et le Vinaya tels qu'ils avaient été enseignés par le Bouddha, et codifièrent, en quelque sorte, ses paroles. Cet événement est connu sous le nom de concile de Vaisāli ou la Vinayavastupitī.

On donne le nom de Sthaviras (pīh : Theras, vieux, orthodoxes) aux moines qui adhérèrent aux décisions du concile ci-dessus, et de Mahāsāṅghikas (la majorité) aux dissidents. Ces premiers groupes¹ continuèrent à se diviser, puis à se subdiviser. Par exemple, les Sthaviras étaient encore subdivisés en Mahāsāṅhikas et Vṛiputras. Chacune de ces branches semble être spécialisée dans une certaine partie des Écritures Saintes, alors incomplètes, et y ajoutèrent de nouveaux textes, surtout la littérature d'Abhidharma qui ne faisait pas partie du canon à cette époque.

Nous constatons que la secte des Mahāsāṅhikas se redivisa encore en un certain nombre de branches. Celle qui nous intéresse particulièrement est celle des Suṇṭravādins, c'est-à-dire celle qui considère les Sutras comme ayant plus d'autorité que les autres parties des Écritures Saintes. De même, nous trouvons parmi les subdivisions des Vṛiputras une secte s'appelant le Dharmottarika. Il semble que cette secte ait, par excellence, donné naissance à la littérature d'Abhidharma qui se développa pendant les 125 ans environ qui suivirent le concile de Vaisāli, et qui atteignit une telle importance que son admission aux Écritures Saintes fut reconnue comme nécessité absolue par le concile réuni à Pāṭaliputra.

L'esprit de dissension dans l'Ordre, dont l'origine remonte à l'époque du concile de Vaisāli, alla en s'amplifiant, divi-

1 Sur les écoles bouddhiques comparer 1^o Wyesunha *Mahāvamsa*, part I, v. 15, 2^o Rhys Davids, *Schools of Buddhist Belief*, IRAS, 1892 pp 1-32, 3^o Wassiljew, pp 244-284 4^o Taranatha, chap. xlii, 5^o Kern, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, II 6^o Vidyabhūṣana, *Mediaeval Logic*, p 57 et suiv.

sant également les deux branches des Sthaviras et des Mahā-sāṃghikas a un autre point de vue Ici, la séparation est quelquefois motivée par l'interpretation et l'autorité du Canon . parfois par un ācārya célèbre désireux d'attirer des disciples , parfois par l'éloignement dans l'espace, ou même encore par la différence d'habillement Ainsi, si nous examinons les noms des premières sectes, nous constatons que les Sūtravādins (pāli Suttabhānakā) et les Dharmottaras (pāli Dhammabhānakā ou Dhammakathikā) doivent leur nom à l'interpretation et à l'autorité des Sūtras et de l'Abhidharma respectivement, les Kāśyapīyas, Siddharthakas et Dharmaguptiyas à leurs célèbres ācāryas , les Vṛjiputras à leur clan , les Haimavatas, Rājagiriyas, Pūrvaśailiyas, Aparasailiyas et Gokuhikas à leur habitat et les Tamraśāliyas à leur habillement Mais les noms de Sarvāstivadin, Prajñaptivadin, Lokottaravādin et Samkrantika semblent suggerer qu'ils firent leur origine de quelque point de vue philosophique particulier, au moins dans une forme insuffisamment développée C'est cette dernière classe qui, ainsi que les anciens Suttabhanakas et Dhammakathikas continua à se développer dans les écoles metaphysiques des Sautrantikas et des Vaibhāsikas

Un nouveau résultat de cette rupture dans l'unité du Sāṃgha bouddhique fut la nécessité de reviser une seconde fois le Buddhavacana Les Livres Saints et les règlements relatifs à l'admission au Samgha étaient tellement élastiques que le premier venu, même si n'était pas d'accord avec les vues du Bouddha, pouvait aisement faire partie du Samgha, prêcher ensuite à sa guise, et même ajouter des textes aux Ecritures Saintes Ce chaos¹ et le massacre d'un grand nombre de moines sur l'ordre d'Aśoka, — ordre mal compris par le ministre de ce dernier, — amenerent la convocation d'un concile de moines sous la présidence de Moggalputta L'Abhidharma fut, cette fois, admis au Canon et le Tripitaka formé ,

1 *Introduction to M Vagga* p. xxxi et suiv. Dipavamsa, Mahāvamsa et Samantapasadika sur le troisième concile

et, ce qui est d'une importance primordiale pour ce concile, c'est que son président, Moggaliputta décrivit dans un traité connu sous le nom de *Kathavatthu*, et constituant maintenant le dernier livre du *Tripiṭaka*, les idées dogmatiques avancées par ses disciples et lui, et les proclama en plein concile.

Cet événement la composition du *Kathavatthu* et son introduction dans le saint *Tripiṭaka*, fut un très grand stimulant pour le génie métaphysique des Bouddhistes dont la compétence s'était déjà affirmée par la production d'une littérature d'*Abhidharma* très étendue. Les premières écoles de *Suttibhāṣā*, *Dharmakāthaka* *Hetuvāda* et *Pannattivāda* étaient alors en pleine activité non pas pour la production de nouveaux livres sur la littérature sacrée, production qui n'eut déjà été limitée deux ou trois fois à cette époque mais dans le but de systématiser les textes contenus dans le Canon. Maintenant, les divergences d'opinion quant à l'interprétation allaient, naturellement être plus accentuées que jadis, et en nous basant sur l'analogie que présente l'histoire des autres systèmes de la philosophie indienne nous trouvons que c'est justement la raison pour laquelle deux systèmes différents allient jusqu'à une même source quoique tous deux eussent pour origine la même littérature sacrée.

Quelquesunes des écoles ecclésiastiques fondées tout au début disparurent par la suite et furent remplacées par de nouvelles. Il est assez curieux de constater que le nombre sacré de dix huit fut respecté. Pour leur métaphysique les historiens classent ces dix huit écoles plutôt arbitrairement en quatre groupes¹ les *Sarvāstivadins* les *Sammitiyas* les *Mahāsāṃghikas* et les *Sthaviras* parmi ceux ci on dit que les deux premiers appartenaient à l'école *Vaibhasikā* et les deux derniers à l'école *Sautrantika*. Il faut toutefois remarquer que ces écoles métaphysiques rejoignirent l'une ou l'autre des sectes dont il est question plus haut pour l'accomplis-

1 Tarinatha Schieffner chap. XIII *Vidyabhusana* p 58 et suiv
Takakusu J Tsing p xxiii et suiv

sement des fonctions religieuses et des autres règlements de l'Ordre des Bouddhistes en général Une preuve éclatante a l'appui de ce fait est donnée par Burnouf, et se tire de l'Abhidharmakosavyākhyā de Yaśodhara montrant que les Vātsiputriyas partagaient les vues des Mādhyamikas (Burnouf, page 570, Abhidharmakośavyākhyā, folio 477 a. ya ekesām pudgalagrāha iti, Vātsiputriyānām ekesām sarvanāstigrāha iti ; madhyamākacittānīm ity abhiprayah)

Mais qu'il me soit permis d'ouvrir ici une courte parenthèse En écrivant l'histoire de l'école Mādhyamika, je dois donner les dates approximatives des événements enregistrés, mais notre connaissance de cette période est tellement imparfaite, que toute précision semble impossible à observer C'est pourquoi je donne ces dates sous toutes réserves, je sais que bien des savants pourront ne pas être d'accord avec moi à ce sujet et je puis seulement dire que les dates doivent être prises comme hypothétiques, non définitives et susceptibles d'être corrigées, soit par une argumentation meilleure, soit par des recherches plus approfondies Ma seule autorité pour cette période a été « l'Histoire du Bouddhisme » par Tārānatha, écrite en 1608 Comme il le dit, il a tiré les matériaux nécessaires à la composition de son livre d'écrivains plus anciens, et il semble qu'en les maniant, il ait montré un certain esprit critique Il n'hésite jamais à exposer les faits qui se contredisent et leurs solutions telles que les pandits pouvaient les lui donner, ainsi qu'à reconnaître son manque d'information sur certains auteurs Son œuvre cependant souffre du fait qu'il y a ajouté un certain nombre de mythes et d'improbabilités, et plusieurs des faits mentionnés, tels que les dates de Pāṇini et Vararuci, sont absolument faux, comme tout le monde peut aisément s'en rendre compte Nous n'avons pas de preuves, à part ses propres assertions, de l'existence de divers rois dont il parle, pas plus que de leurs règnes, et il s'ensuit que les données qu'il a enregistrées ont une base peu sûre Il faut toutefois reconnaître que l'ordre chronologique des écrivains après Nāgārjuna est exact et que l'on peut s'y fier, puisque la concordance des différents auteurs de cette

époque en est une preuve manifeste. C'est cette évidence qui m'a permis d'interpréter les dates approximatives fournies par les ouvrages des divers écrivains, j'ai accepté les siennes chaque fois que je les ai trouvées confirmées, soit par d'autres preuves, soit par des recherches récentes. Je suis forcé de reconnaître que je n'ai pas de nouvelles données historiques à présenter.

Voici ce qui expliquera quelque peu ma position. Je place la date du *nirvâna* du Bouddha entre 480 et 470 av J.-C., celle du couronnement d'Aśoka en 265 av J.-C., et de Kaniska vers 78 après J.-C. Je trouve assez difficile d'admettre, comme le fait Taranatha, que Kaniska regna quatre cents ans après la mort du Bouddha, et, parmi la quantité de théories (il n'y en a pas moins de onze) sur l'âge de Kaniska, j'ai pensé que l'an 78 était la date la plus plausible.¹ Après Kaniska, Taranâtha mentionne un roi du nom de Candanapâla qui, selon lui, régna cent vingt ans et vit 150 ans. Cette assertion est inadmissible. Mais comme ses pandits lui dirent un jour de considérer une année comme étant de six mois², je suppose que la durée du règne de Candanapâla ne fut que de soixante ans, soit jusqu'en 138 après J.-C. quand apparut Rahula bhûdra. Après Candanapala vinrent Haricandra et Aksacandra et, comme Taranatha ne parle pas des années durant lesquelles ils restèrent sur le trône, je prends la durée de chacun de leurs règnes comme étant de 25 ans. Leur successeur, Nemacandra regna donc entre 188 et 200 après J.-C., époque à laquelle Taranatha place la carrière littéraire de Nagarjuna, j'accepte cette date comme étant presque correcte. Le successeur de Nemacandra est Salacandra, 200-225 après J.-C. lorsque vint Āryadeva. La période séparant Āryadeva d'Asanga est occupée par six règnes successifs, dont ceux de Bindusara et de Karmacandra³ furent de 35 à 40 ans respec-

1 D' F W Thomas *Date of Kaniska*, JRAS, 1913, p 626 et suiv
Prof Rapson *History of India* p 883

2 Taranatha xv et xxii Schiesner, p 73 et 126

3 Taranâtha xviii et xxii

tivement, celui de Dharmacandra fut très court. Je place donc Asunga et Vasubandhu entre 350 et 400 après J.-C., ce qui concorde avec les dires de Tarānātha, les faisant vivre environ 900 ans après la mort du Bouddha ($543 + 350 = 893$). Ceci concorde également avec la date fixée par N. Peri pour Vasubandhu (BEFEO, 1911, nos 3-4, « A propos de la date de Vasubandhu »). J'ai placé Buddhapālita dans la première moitié du cinquième siècle, Dignaga et Sthiramati dans la seconde moitié du même siècle, Ravigupta et Gunamati également dans la seconde, Candrakīrti et Candragomin entre 575 et 625, Dharmapāla, 625-650, Devaśarman et Jayadeva, 650-675, Śāntideva et Dharmakīrti, 675-700, Avalokita-vrata, Buddhijñānapālī et Śāntiraksita, 750-800, et Kamalasīla, 800-825.

Toutes ces dates et leur ordre de succession sont confirmées par le témoignage évident des assertions de Tarānātha. Certaines de ces dates sont également confirmées par d'autres preuves indépendantes. Je dois dire une fois de plus que cette façon de calculer les dates ne donne pas une précision absolue, mais je pense que s'il y a une légère erreur, celle-ci n'est guère de plus de 25 ans dans un sens ou dans l'autre, ce qui, je crois, vu nos connaissances actuelles de cette période, est plutôt tolérable. Je ferme ma parenthèse et retourne à mon sujet.

Les deux conciles qui eurent lieu successivement sous Asoka et sous Kaniska sont séparés par une période de deux à trois cents ans, époque très importante au point de vue de l'évolution des systèmes philosophiques des Bouddhistes. Malheureusement, cette période est excessivement obscure du fait que sa littérature n'a pas été conservée dans sa langue originale, mais dans des traductions fort incomplètes, et nous devons nous en tenir aux informations de hasard données par des étrangers ou par des commentateurs indigènes. En consultant l'Abhidharmakosavyākhyā et d'autres commentaires, nous apprenons que chacune des dix-huit sectes, les Tamraparniyas¹, par exemple, avait son Canon particulier. Wassil-

Wassiljew¹ et Burnouf nous disent que les *Mahāyāvāstivādins* avaient leur littérature en *sanskrit*, les *Mahāyāghikas* en *pāli*, les *Sūnumitryas* en *apabhramśa*, et les *Sthaviras* en *pāli* (p. 112²). Quant à comment ces canons furent formés, nous ne le savons guère, et je n'aborde pas ici la question si fréquemment discutée de la priorité soit de la version sanskrite, soit de la version pāli du *Tripiṭaka*. C'est également durant cette période que certains des *Sūtras* sanscrits, — que s'est appropriés maintenant le *Mahāyāna*, — apparaissent sous leur forme la plus ancienne, la forme actuelle des *Vaipulya-sūtras* étant decisément plus moderne. Les écoles métaphysiques prédominantes étaient celles des *Śaṅkāntikas* et des *Vaiśiṣṭikas*, et de nouveau, parmi ces dernières, les *Sam-mīlyas*.

Au début de l'ère chrétienne, la partie Nord-Ouest de l'Inde fut envahie par les *Saruskas*, ou *Scythes Kāniskā*, qui était leur chef, conquit *Pahlava*, *Kāśmīra*, et *Delin* et est supposé avoir fondé l'ère saka en 78 après J.-C. Il accepta la foi bouddhique et est également supposé avoir popularisé la nouvelle forme du Bouddhisme connue maintenant sous le nom de *Mahāyāna*. Un concile de Bouddhistes fut réuni sous son patronage à *Jālandhara*, sous la présidence commune de *Parsva* et de *Vasumitra*. Les trois cents momes assemblés à cette occasion composèrent en sauront trois ouvrages explicatifs de l'ancien *Tripiṭaka*, c'est-à-dire *Sūtrapādesa*, *Vinaya-vibhāṣī* et *Abhidharmavibhāṣī*. *

Après le concile de *Jālandhara*, deux tendances devinrent évidentes. L'une, qui concernait l'idéal de la vie religieuse, se développa en le *Mahāyāna*, que nous connaissons. Le *Mahāyāna*, — le Grand Véhicule, — divisant sa course en trois sections, simplifia la vie religieuse et rendit la religion plus populaire par l'addition d'une section du *Bodhisattva* au deux autres des *Hinayānistes*, facile à suivre et à pratiquer par l'introduction de la théorie de six *pīramitas*, dont les cinq

1 Wassiljew, p. 294. Burnouf, p. 445 et suiv.

2 Takal usu, p. xxv et suiv.

premiers entrèrent dans la catégorie des sciences morales, et le sixième dans la *MétaPhysique ou science transcendante*.

Sous cette influence, la métaphysique se développa en un système didactique, système pouvant convaincre et convertir tout intelligent chercheur de la vérité. La plus grande partie de la littérature de Prajñāpāramitā, résultant d'un développement des Sūtras, — forme des Sūtras développés ainsi que quelques autres éléments nouveaux, — appartient probablement à cette période. L'école Satyasiddhi du Hinayāna, dont seules les sources chinoises¹ nous ont révélé l'existence, est une sorte de compromis entre le Hinayāna et le Mahāyāna ; elle prit naissance à peu près à cette époque, quoique Harivarman, le fondateur ou plutôt ordonnateur du système de l'école, et auteur des Satyasiddhisāstra, soit supposé avoir vécu vers le commencement du troisième siècle. Cette école Satyasiddhi, qui appartient à l'Inde centrale et est ainsi apparentée à l'école Mādhyamika, — également au point de vue localité, — fut la première à introduire d'une manière marquée dans la métaphysique bouddhique, la doctrine des deux vérités — le vyavaharasatya et le paramārthasatya. Ces deux aspects de la vérité correspondent à une double classification du Buddhavacana en neyārtha et nātārtha, c'est-à-dire le sens conventionnel ou relatif et le sens transcendant ou absolu, ce qui forme le principal sujet de discussion traité dans l'Aksayamatinirdeśasūtra.

Environ soixante ans après le concile de Jīlindhra, cette littérature du Mahāyāna s'était considérablement accrue et il devenait nécessaire de la classer en système. Comme nous l'avons dit plus haut, un roi du nom de Cadanapila vint après Kamiska et gouverna environ soixante ans. Sous son règne, vécut l'acārya brāhmaṇa Rāhulabhadra², encore appelé Śri Saraha, le fondateur réputé de l'école Mādhyamika. Selon Tigranatha, Ghanasa et six autres mahābhādantas, tous de grands Maîtres, sont de la même époque. Nous ne connaissons rien des ouvrages

1 Fujishima, chap. II Yamakami, chap. IV

2 Tigranatha, XIV

de Rahulabhadra, sauf les six stances conservées dans le Subhā-sitasūmgraha¹ stances qui, d'après le compilateur, doivent être attribuées à Śrī Śūraha Tāranātha ne nous donne aucune information sur les autres mahābhadtas et leurs œuvres.

Toujours d'après Tāranātha², Nagārjuna vécut sous le règne de Nemacandra, que deux générations séparent de Candanapila. Il semble donc avoir vécu vers 170-200. Des documents légendaires, — souvent pleins de faits contradictoires et d'improbabilités, — se sont amassés autour de ce personnage, le faisant vivre six cents ans et apparaître dans tous les coins de l'Inde. Par un examen minutieux de ces légendes, il nous est permis de conclure que Nāgarjuna naquit à Vīdarbha, dans le Sud (les documents de source chinoise³ le font naître à Mahākosala), d'une famille de brāhmaṇes. Il fut élève de Rahulabhadra. Il systematisa les principes de l'école Mādhyamika et écrivit abondamment sur le système de l'école, comme ses œuvres en font foi, nous citerons, entre autres le *Mulamādhyamakasastra*, la *Vigrahavyāvartanī*, la *Yuktisastika*, la *Śuyatasaptati*, et de nombreux stotras.

La thèse principale de son *Madhyamakaśāstra* est la doctrine du *Pratityasamutpada*⁴, la division des Sūtrāntas en *neyārtha* et *nitartha*⁵, — en sens conventionnel et sens absolu, — ainsi que la refutation des doctrines du *pudgala*⁶ de l'école *Sammitiya*, et de la psychologie des écoles *Sautrantika* et *Vaibhasika*. Le tout a l'apparence d'une polémique plutôt que d'un système de métaphysique constructive, et tout le Śāstra doit être expliqué⁷ en tenant compte du mode de discussion de l'auteur, tel qu'il est exposé dans sa *Vigrahavyāvartanī* et dans sa *Yuktisastika*. On peut dire

1 Muséon, 1903 p. 375 et suiv.

2 Tāranātha, xv.

3 Watter, Ywan Chwang II p. 201 et suiv.

4 MK, I, 1-2.

5 MK, XXIV 8 MV, p. 41, *ata cvedam Madhyamakasāstram pravītam śācaryena nevanītarthasutrāntavībhāgopapradarśanīrtham*

6 MK, IX, 1 et suiv. II, 1-2 et suiv.

7 MV, p. 16 et 24.

avec raison que les expressions *jalpa* et *vitanda* prirent place dans le *Nyāyaśāstra* d'après la méthode Mādhyamika de discussion. Vers la fin de sa vie¹, Nāgārjuna se rendit au fameux *vihāra* de Nālandā, qui avait été fondé peu de temps avant lui par les deux frères Mudgatagomin et Śankara, au lieu de naissance de Sāriputta et à peu de distance du Bodhimanda où le Bouddha atteignit la perfection. Nāgārjuna retourna ensuite au Śriparvata, dans le Sud, où il mourut.

Les adeptes du Hinayāna² disent que Nāgārjuna est l'auteur de la Śītasāhasrikā Prajñāpāramitā et de bien d'autres Mahāyānasūtras. Wassiljew³ a peut-être raison de suggérer que Nāgārjuna était tellement illustre que chaque ville le revendiquait comme sien, et qu'il a prêté son nom à tous ceux qui contribuèrent à la composition de l'enseignement Mahāyānistre. Sa longue existence de six cents ans semble confirmer cette supposition, de même que les parallèles établis avec Vyāsa du côté de la littérature brahmanique. Si nous examinons ses ouvrages, et tout particulièrement le *Madhyamaka-śāstra*, indépendamment des commentaires⁴, nous trouvons confirmation du fait que l'auteur du Śāstra ne pouvait pas être celui des Mahāyānasūtras à l'autorité desquels il se réfère constamment. On peut retrouver les traces des œuvres sur lesquelles il s'appuie dans le *Tripitaka pāli*⁵, mais il y en a d'autres qui se rapportent clairement aux Mahayānasūtras⁶ et que l'on cite dans les commentaires.

Le lieu d'origine⁷ du Mahāyāna, et, par conséquent, de l'école Mādhyamika, est supposé être dans le Nord. Ceci peut être exact pour le Mahayāna, mais l'école Mādhyamika semble bien avoir pris naissance dans le Sud. D'ailleurs, tous

1. Wassiljew, p. 220.

2. Schieffner, p. 71, Winternitz, II, p. 250.

3. Wassiljew, p. 220.

4. Comparer MK, VIII, 1, etc., IX, 1, etc.

5. MK, XV, 7, renvoie au SamyuttaN, II, p. 17.

6. MK, XXIV, 8, renvoie à l'Aksayamatinirdesasutra, XIII, 8, au Ratnakūṭa.

7. Wassiljew, p. 221.

les anciens acaryas de l'école jusqu'à Buddhapālita appartiennent au Sud où ils vécurent et Buddhapālita qui vint après Asanga ne semble pas du tout avoir subi l'influence de la logique ou de la métaphysique de l'école Yogacara comme nous pouvons en juger d'après son commentaire sur le *Madhyamakasastra*. On peut trouver une autre preuve à l'appui de ce qui précède dans le *heu d'origine de l'école Satyasiddhi* qui comme nous l'avons dit un peu plus haut fut fondée dans le Sud et présentait des affinités frappantes avec l'école *Madhyamika*. Il est vrai que nous retrouvons des écoles *Hinayamistes* également à Nalanda mais ceci n'a rien d'étonnant. Le *vihara* avait pour but reconnu l'étude du Bouddhisme dans toute son étendue et non pas celle d'une seule branche quoique plus tard le *vihara* fut occupé par les savants du *Mahayana*.

Tres peu de temps après Nagarjuna on voit apparaître ses deux élèves Āryadeva et Nagahvaya ou Tīthagata bhadra sous le règne du roi Śīlācandra (vers 200-220 après J. C.) Tous deux sont originaires du Sud mais les légendes amènent Āryadeva à Nalanda pour une courte période. Aucune des œuvres de Nagahvaya ne semble avoir été préservee. Il nous reste des ouvrages composés par Āryadeva le *Catuhsatka* et encore quelques autres. Nous trouvons très peu de polémique dans le *Catuhsatka* mais un exposé consistant des doctrines métaphysiques et éthiques en quatre cents vers écrits dans un style vigoureux et piquant. Quant à ses autres ouvrages ils sont de moindre importance et très courts.

Ici se termine l'époque des anciens *Madhyamikas* époque durant laquelle la philosophie des *Mahayanasutras* fut érigée en système par Nagarjuna et Āryadeva. Durant les 150 ans qui suivirent c'est à dire durant l'intervalle séparant Āryadeva d'Asanga et de Vasubandhu les Bouddhistes du Nord et du Nord Ouest d'une part travaillèrent sur le même fonds des *Sutras* que Nagarjuna et Āryadeva avaient traité et de

L'autre écrivirent de nouveaux livres sur l'idealisme qui portaient le nom générique de « Livres de Maîtreya ». Tārānātha¹ cependant assigne le commencement de cette école idéaliste Yogācāra au temps de Rāhulabhadra, c'est-à-dire environ 150 ans après J.-C., en disant que les cinq cents acāryas du Yogācāra appartiennent à cette époque. Ceci est assez probable, car il y a des affinités tellement frappantes entre ces deux écoles, qu'en beaucoup d'occasions elles apparaissent absolument semblables. Leur littérature du début est essentiellement la même², et beaucoup de dogmes du Mādhyamika, tels que la théorie du changement et des causes³, la vérité à double aspect, la théorie de l'illusion (māya) et la doctrine des huit négations sont également acceptées par l'école Yogācāra. C'est pourquoi il serait plus correct de dire que les deux écoles n'en faisaient qu'une à l'origine, mais que plus tard elles se développerent dans deux directions différentes, l'une au Sud, l'autre au Nord, et, si nous appelons l'école Yogācāra « idéaliste », nous devons qualifier l'école Mādhyamika « d'extrême-idealiste », car l'une admet le cittamātra ou vijñāna, tandis que l'autre⁴ le met dans la catégorie de samvṛti.

Le fondateur du système Yogācāra est Asanga, qui, d'après toutes les légendes, est le frère aîné de Vasubandhu, il est donc incontestable qu'il fut contemporain de Vasubandhu. Vasubandhu vécut dans la seconde moitié du quatrième siècle, c'est-à-dire entre 350 et 400 après J.-C. Si l'on s'en

1 Tārānātha, xiv, Schiesner, p. 69

2 On croit généralement que la littérature Prajñāpāramitā est une propriété exclusive de l'école Mādhyamika, ce qui n'est pas tout à fait correct, il y a des commentaires sur les Prajñāpāramitas écrits par les maîtres de l'école yogācāra, la littérature Abhisamayālamkāra qui se développe des Prajñāpāramitas, et qui est essentiellement idéalistique, démontre que sa source n'était pas la propriété exclusive de l'école Mādhyamika. Comparer Stcherbatzkoï, *La littérature yogācāra d'après Bousson*, Muséon, 1905, p. 146 et suiv.

3 Mahayānasastraśāstra, XI, 13 31

4 BCP, p. 484, tad api cātmadṛṣṭyābhīnivisṭīlīm anyatṛīma grāhāparikalpaviechedārtham neyarthataya samvṛtya cittam itmeti prakāvitam na tu paramārthitab

taire sur le *Madhyamakaśāstra*. Mais, en dehors de commentaires, cette école a produit au moins deux ouvrages très importants : le *Madhyamakāvataṭa* de *Candrakīrti* et le *Bodhicaryāvataṭa* de *Sāntideva*. Les Tibétains¹ mentionnent après *Sāntideva* les opinions de *Śākyamitra*, *Nagabodhi* et *Nyāyakokila*, mais les œuvres de ces derniers nous sont inconnues, d'ailleurs, étant postérieures à *Sāṅkara*, elles ne nous intéressent pas pour le moment.

Le nom de l'école *Prāśnīgīka* dérive de *prasaṅga* ou *prasangīvākyā*, une méthode de dialectique « *reductio ad absurdum* » et ses opinions sont de la sorte diamétralement opposées à celles de l'école *Svātantrīka* qui maintient la thèse *Madhyamīka* sur la force du raisonnement indépendant. Cette école *Prasangīka* a d'autres traits distinctifs, mais ce sont de simples corollaires de ce qui précède, de même que leurs onze ou huit² syllogismes mentionnés par des écrivains tibétains plus récents. Les *Prasangīkas* déclarent ne pas pouvoir admettre le raisonnement indépendant (*svatantrānu-māna*)³ parce qu'il conduit à l'acceptation de quelque chose de réel, ce qui est un extrême, dont la négation est l'essence même de la doctrine *Madhyamīka*.

Le mot « *prasanga* » est défini comme « *parasya anisṭā-pādanam* » réduisant l'adversaire à des conclusions absurdes. Selon la logique brahmanique, comme il est expliqué dans la *Nyāyakandali*⁴, on devait l'amener à cette démonstration de son absurdité en se basant sur la force de faits évidents en eux-mêmes ou véridiques. Ici, il n'y a pas lieu de convaincre mais bien de montrer aux autres leurs erreurs. Le *prasanga* ne prouve rien⁵ et son emploi a certaines limites. Quand un contradicteur adverse se sert d'une telle arme avec le seul

1 Wassiljew, p. 358

2 Wassiljew, p. 361-366, *Schlagintweit Bouddhisme au Tibet*, chap. IV, JBTS 1895 pt II

3 MV, p. 16

4 Page 198

5 « *Prasango hi na siddhīnam, hetor abhavat* », *Nyāyavārt Tika* de *Vicaspati* p. 407

but de refuter les arguments d'autrui, il devient vaitandika (querelleur)¹ s'il n'a rien à soutenir, et, comme il n'a pas de pakṣa (proposition, these) il cesse de donner lieu à une discussion correcte. L'attitude du Mādhyamika² vis-à-vis du prasanga est la suivante : à ses yeux, il n'y a pas de pramāṇa pouvant résister à ce mode de discussion, et si les preuves de son adversaire tombent elles-mêmes lorsqu'elles sont examinées d'après sa propre manière de faire, le Mādhyamika les déclare immédiatement defectueuses. Le Mādhyamika n'a ni pakṣa³, ni hetu, ni drṣṭānta, c'est-à-dire qu'il rejette les trois propositions de tout syllogisme valide. Le raisonnement syllogistique n'est pas une preuve pour lui. Si l'adversaire accepte un point de vue particulier en se basant sur la force d'un procédé de raisonnement, il doit l'expliquer aux autres afin de les gagner à sa cause. En d'autres termes, l'adversaire peut avoir recours au raisonnement syllogistique, mais s'il ne trouve pas les drṣṭānta corrects et le hetu, il lui est impossible de prouver l'exactitude de sa thèse, et, partant de là, de convaincre les autres. Son incapacité de maintenir sa position démontre clairement la faiblesse de son point de vue. Nāgārjuna et Āryadeva étaient tous deux⁴ d'accord sur la valeur du raisonnement syllogistique, et, comme Candrakīrti le fait remarquer, Nāgārjuna avait toujours recours à cette méthode de prasanga (prasangamukhena).

Le système Prasangika est, aux yeux des Tibétains⁵, le système qui interprète correctement l'enseignement du Bouddha, autrement dit, l'école Prasangika prétendait donner le véritable enseignement du Bouddha, tel que ce dernier le repandit durant les quarante dernières années de sa vie, et tel qu'il fut codifié sous la présidence d'Ānanda. Pour les

1 *Ibid*, p 248

2 *Ibid*, p 248 et suiv, MV, p 24, parapratijñāni-edhapholatvad asmañanumānanām

3 MV, p 18 19

4 Vigrahavyavartanī, citée MV, p 16, Catubhāṣaka, 400, MK, IV, 2, V, 1, XXV, 4

5 Wassiljew, p 349, Schlagintweit, chap iv

partisans de cette école, la doctrine du Pratityasamutpāda est l'alpha et l'omega de la philosophie, elle est irrefutable et se démontre d'elle-même et tout ce qui entre en conflit avec elle est une herésie Son principal but en défendant son point de vue est de démontrer que les opinions de l'adversaire se contredisent elles-mêmes et sont, par conséquent, absurdes Cette méthode est très efficace en cas de discussion, et tous les disputants y ont recours comme dernière ressource Telle est l'unique méthode employée par l'école Prasangika pour interpréter l'enseignement du Bouddha et de Nāgārjuna

Les Prāśingikas et les Svātantrikas basent l'un et l'autre leur métaphysique sur la double signification des sutras le sens conventionnel ou relatif (neyārtha) et le sens absolu (nātārtha) Les Prasangikas divisent encore le sens conventionnel en deux catégories, tout à fait contraires à la vérité et métaphoriques, correspondant approximativement¹ au parikalpita et paratantra de l'école Yogācāra Le Mādhyamika donne aux trois sortes de perception une subjectivité graduée Il l'explique au moyen d'une comparaison — Voici une corde devant nous, nous la prenons pour un serpent, mais le serpent n'est pas dans la corde Ainsi, paratantra, corde, sert de base au parikalpita, également au paramispanna Le Prasangika dit que tout ce qui existe ressemble beaucoup à la corde qui, dans l'obscurité, fut prise pour un serpent L'élément terrestre² n'est qu'un agrégat, et il s'ensuit que son existence est conditionnée, or, la condition n'est « ni homme, ni femme »³, ni existence, pas plus que non-existence Tout ceci au sujet de l'école Prasangika

1 Comparer « dharmatam ca na vilomayati » où dharmata veut dire *prat* *t* *esamutpāda* Comparer *Mahāparinirvānasutra*, 4, 8, *Mahayana sūtrālambhāra*, I, 10, BCP, p 431

2 Pour la définition et la classification de la perception selon l'école Mādhyamika voir *Mādhyamakavatāra*, VI, 23 et suiv., selon l'école Yogācāra voir *Mahayānasūtrālambhāra* XI, 38 41, Wassiljew, p 361

3 MK, LVIII, 10

4 Wassiljew, p 361

Bhavya ou Bhavaviveka est le fondateur de l'école Svatantrika. L'origine et les différences de vues des deux écoles ci-dessus doivent être cherchées premierement dans la méthode d'interprétation et secondement dans les prénotions des fondateurs de la philosophie contemporaine. Ainsi il paraît que tandis que les Prasangikas restaient de vrais purs et simples Madhyamikas les Svatantrikas exposaient à l'époque du fondateur Bhavya les postulats des Sautrantikas ou plutôt des Yogacaras primitifs et à l'époque de Śāntarakṣita ceux des Yogacaras ultérieurs. L'école Svatantrika¹ est ainsi divisée en Svatantrika Sautrantikas et Svatantrika Yogacaras. Bhavya étant le fondateur du premier groupe et Śāntarakṣita celui du second.

Le mot svatantra signifie d'après les auteurs tibétains propre à soi original ou indépendant et le nom de Svatantrika est donné aux Madhyamikas qui n'acceptent l'existence indépendante que pour refuter les vues de leurs adversaires par la déduction svatantranumana déduction indépendante. Selon les Prasangikas le Madhyamika ne peut pas se servir de la déduction indépendante et en répondant aux attaques de Bhavya sur Buddhapalita Candrakirti dit que Bhavya manifeste seulement de la sorte son attachement à la déduction (priyanumanata)². Il ne faudrait toutefois pas supposer que les Svatantrikas admettent la matérialité des objets. Ils la rejettent tout comme le font les Prasangikas. On doit donc considérer svatantra et prasanga comme deux différentes hypothèses dialectiques dont s'arme chaque école dans le seul but de réfuter les arguments de l'adversaire tout en n'acceptant rien. Ce sont simplement deux points de vue différents. Wassiljew suggère³ que svatantra a peut-être été formé par opposition à l'expression yogacara pratīnta.

Les Madhyamika Svatantrikas⁴ se distinguent essentiel

1 Wassiljew pp 351-352

2 MV p 16

3 Wassiljew p 352

4 Wassiljew p 352 et suiv.

lement des Sautrāntikas qui, plus tard, devinrent Yogācāras, ils travaillaient sur d'anciennes idées et expressions, en leur donnant une interprétation en harmonie avec leurs propres vues. Les Sautrāntikas ne refusaient pas le point de vue des Yogācāras, jusqu'alors ignoré des Hinayānistes, — déclarant que toute chose dépendait de trois caractéristiques : parikalpita, paratantra et parinispanna, mais ils n'acceptaient pas non plus la doctrine Yogācāra établissant que tout émane de l'idée (vijñāna). Car les Sautrāntikas disent que ceci ne correspond ni aux mots du Bouddha, ni à la conception universellement acceptée, que le graha (notion) et le guhya (objet) de notre perception d'une chose, et la chose en elle-même, ne peuvent pas être vides l'un et l'autre et que paratantra et parikalpita sont très différents. Les Yogācāras affirment que tout ce que nous savons sur le graha et le guhya au-delà de nous-mêmes est parikalpita, parce que ce n'est rien qu'un mot et une notion, rien qu'un vikalpa, un produit de notre raison qui n'a ni signe essentiel, ni trait caractéristique lui appartenant, ni existence indépendante, et la chose en elle-même est toute différente du paratantra, c'est-à-dire que notre pensée n'y arrive pas à l'aide du parikalpita. Mais les Svātantrikas-Sautrāntikas disent que graha et guhya sont aussi réels que parikalpita et parinispanna et qu'ils ont une existence indépendante, il est vrai cependant que les trois caractéristiques ne sont toutes qu'une seule et même négation de l'existence, qu'elles portent simplement des épithètes différentes. Paratantra est la non-substantialité de la naissance, cela veut dire que si quelque chose arrive à la vie, ce n'est qu'une combinaison momentanée des parties qui la constituent qui, dès lors, ne pourraient plus avoir, individuellement, d'existence indépendante. Comme sa formation résulte de la coïncidence de parties étrangères, on lui donne le nom de paratantra, son origine ne repose pas sur l'idée de définition et jugement. Parikalpita est la non-substantialité des attributs, autrement dit, ce que nous comprenons comme substance réelle dans un objet particulier n'exprime pas sa vraie nature, ou n'existe pas dans l'objet en question.

Si l'on dénie rūpa, sur quoi peut-on en fonder la notion ? Il est vrai que la notion des deux lunes n'est qu'une illusion, en réalité, il n'existe pas deux lunes, ce qui n'empêche pas que cette illusion ne soit basée sur une lune tout au moins. Il est également vrai que tout le monde extérieur equivaut à un rêve, mais le rêve lui-même, que l'on doit admettre comme un fait, est fondé partiellement sur des notions réelles, et partiellement sur des notions illusoires, il s'ensuit que la raison d'être des notions (graha et guhya) réside en dehors de nous-mêmes, et n'est pas simplement fondée sur la Sva-samvedanā (qu'ils dément) et, par conséquent, ce sont des atomes de substance.

Nous reparlerons plus tard, en temps opportun, de la manière dont cette école envisage les deux vérités (vyavahāra et paramārtha). Ici, nous relevons seulement un trait distinctif de l'école tout en acceptant¹ dans le samvṛti la réalité des choses et de leurs attributs, l'école dénie dans le paramārtha jusqu'à la notion de l'existence vraie, naturelle et absolue le paramartha est donc en pleine contradiction avec la samvṛti.

Malheureusement, aucun ouvrage de l'école ne semble avoir été conservé dans son original sanscrit et il n'en reste que quelques œuvres qui nous sont parvenues dans des traductions tibétaines. Bhāvya a écrit un commentaire du nom de Prajñā-pradīpa sur le Madhyamakāśāstra de Nāgārjuna le Madhyamakahṛdaya qui fit époque, et le Tarkajjvala, son commentaire, et quelques autres. Gunamatī (Yogīcāra), un élève de Sthiramati, critiqua Bhāvya du point de vue Yogācāra, tandis que Rāvīgupta² ou Sūryagupta, qui apparaît vers le milieu du VI^e siècle, essaie de démontrer qu'il n'y a pas essentiellement de différence entre les enseignements de Nāgārjuna et d'Asanga. Candrakīrti critiqua Bhāvya du point de vue prasanga et est, à son tour, critiqué par Devasarman.

1 Wassiljew, p 355

2 Tīrīnātha, xxiv, Schiesner, p 147

3 Tīrīnātha, xxvi, Schiesner, p 174

(Yogācāra), un élève de Dharmapāla Il existe un vaste commentaire sur le Prajñāpradīpa par Avalokitavrata. Cette école fut bientôt éclipsée par Śāntarakṣita et ses disciples

Les Svātantrika-Yogācāras¹ sont les disciples de Śāntarakṣita et se distinguent eux-mêmes des Svātantrika-Sautrānikas au point de vue de l'existence de la conscience évoluee (pravṛttivijñāna) comme distincte de la conscience originelle (ālayavijñāna) et sont d'accord à ce sujet avec les Yogācāras, cette école est de nouveau divisée en deux branches caractéristiques de l'école Yogācāra, l'une accepte la réalité des notions basées sur la connaissance si cette base réside en nous, et non à l'extérieur, l'autre ne l'admet pas Śāntarakṣita et ses élèves appartiennent à la première branche Il dit que les notions de bleu foncé, jaune, etc existent et sont des réalités relatives et non purement nominales Dans cette assertion, il trouve des disciples, Kamalasila et Āryamukta (liphags grol) Le fondateur de la seconde branche est Haribhadra (son ge bshan po) qui est d'accord avec Śāntarakṣita pour les choses principales Il dit que, si, en réalité, il n'y avait pas de production de graha en dehors de nous, il ne pourrait y avoir, par conséquent, de gñhya, et il s'ensuit que l'on doit également nier qu'il existe même une notion imaginaire Le seul élément existant réellement est l'état de conscience originelle (ālayavijñāna) La conscience évoluee n'est rien d'autre qu'une illusion magique D'après les écrivains tibétains², Haribhadra semble admettre l'obscurcissement de l'âme, quoique cette idée n'ait atteint son plein développement que plus tard De même que, parmi les Yogācāras, il y en a qui, tout en niant la réalité des notions, acceptent l'obscurcissement de l'âme, il se trouve des Mādhyamikas avancés qui partagent cette manière de voir Voici toutefois le véritable enseignement l'âme, quoique pure par nature, est souillée par les impuretés de samvṛti, c'est-à-dire des notions phénoménales, tout comme l'eau est troublée par les

1 Wassiljew, p 355 et suiv

2 Wassiljew, p 356

impuretés L'enseignement de Kambala¹ (vers 725 de J.-C.), l'auteur du *Svasamvedanaśāstra*, un ouvrage perdu, est exactement l'opposé : il déclare que l'âme, en tant qu'âme, ne prend pas part à l'obscurcissement, mais qu'il faut attribuer ce dernier à ce qu'elle est cachée dans les skandhas, cette notion, *vikalpa*, est semblable au verre au travers duquel l'âme voit le *rūpa*, et dans ce cas, *graha* et *guhya* sont différents, autrement dit, le *graha* auquel on arrive par erreur est lui-même une apparence et non un attribut de l'âme

Cette école est d'accord avec les *Sautrāntikas* au sujet de l'enseignement du Bouddha. Elle exige la division de l'enseignement en trois stages, le premier étant la vérité absolue. Elle dit que quoique dans ce stage la *samvṛti* et le *paramārtha* soient supprimés, la non-existence n'est cependant pas un point de vue, mais seulement un moyen d'expulser jusqu'à l'idéalisme, car, lorsque ceci est fait, il est facile d'atteindre le *paramārtha*.

On peut voir de ce qui précède que l'école *Svātantrika* débute avec les idées des *Sautrantikas*, et passe à travers les différents stades de développement de l'école *Yogācāra*. Les changements dans les principes primitifs de l'école sont dûs en partie aux critiques hostiles des *Prāsangikas* et des *Yogācaras*, et en partie à l'influence du développement indépendant du *Yogācāra*. Ainsi, *Bhāvya* est critiqué par *Candrakīrti* et *Gunamati*, et l'école *Svasimvedana* par *Sāntideva* et les disciples de *Bhāvya*. Beaucoup des ouvrages de l'école semblent être perdus, a peine quelques-uns sont-ils parvenus dans des traductions tibétaines. Les livres les plus frappants de l'époque de l'école *Svātantrika-Yogācāra* sont le *Madhyamakālambāra* de *Sāntarakṣita* et son commentaire, et le *Madhyamakāloka* de *Kamalaśīla*. Après cette période, l'école *Mādhyamika* disparut complètement de *Nālandā*, cédant la place à l'école *Yogācāra* pure et simple. La branche *Prasanga* cependant existe encore au Tibet.

¹ *Tārānātha*, xxv, Schiesner, p 191 et suiv

2 — LE MĀDHYAMIKA ET LA MĀDHYAMĀ PRATIPAD

Le terme Mādhyamika¹ désigne un étudiant ou adhérent du Madhyamaka, Madhyamakaśāstra ou de la madhyamā nīti², et le terme Madhyamaka à son tour désigne un système fondé sur Madhyamā³, c'est-à-dire Madhyamā pratipad, le chemin du milieu. Ce chemin du milieu constitue le principe fondamental⁴ du Bouddhisme, les premières paroles du Bouddha et le point de départ de l'éthique et de la métaphysique bouddhiques. On pourrait donc concevoir que tous les Bouddhistes qui acceptent la doctrine du chemin du milieu dussent être appelés Madhyamikas, mais, par suite d'une convention adoptée dans l'histoire de la pensée indienne, le terme Mādhyamika ne désigne que les adhérents de Nagarjuna, l'auteur du Madhyamakaśāstra et le fondateur du système métaphysique du chemin du milieu. Avant d'aborder l'exposition du sens moderne du terme, il faut en chercher, historiquement, le sens original et les changements graduels dans l'histoire du Bouddhisme.

Il y a deux aspects de la Mādhyama pratipad, chemin du milieu : l'aspect éthique et l'aspect métaphysique. La vie du Bouddha et les événements principaux de sa vie sont trop connus pour en permettre une répétition ici. Comme prince, il avait pratiqué une indulgence extrême à l'égard des plaisirs de la vie mondaine (kāmasukhaliikā), et, dans son apprentissage de l'état de Bouddha, il avait pratiqué également un ascétisme extrême afin de dompter son âme (atmākramatha), il était pourtant loin de son but, et, quand par le chemin du milieu entre l'indulgence extrême des plaisirs et l'ascétisme,

1 Pan IV, II, 59, voir aussi les explications fantastiques de SDS sur Bauddhas

2 BCP, p 605, madhyamanutibhajām

3 Pan IV, III, 87

4 Comparer MVagga, I, 6, 17 22, LVistara, p 416, MVastu III, p 331

il devint Bouddha, il en parla dans son premier discours « L'extrême indulgence à l'égard des plaisirs, — dit-il, — est vulgaire, ordinaire, néfaste, elle ne conduit pas au but, à la vie sainte, au degoût du monde, à l'impassibilité, à la destruction du *samsāra*, à l'ascétisme, aux lumières du *mr̄vāñā*. Dompter le corps est un autre extrême, douloureux, mauvais, plein de dangers. Le bhiksu doit donc éviter les deux extrêmes et suivre la *madhyamā prabpad*, le chemin du milieu, énoncé dans le *Dharma* et le *Vinaya* du *Tathāgata*, le chemin qui conduit à la vie sainte, etc. Il consiste en huit règles saintes, à savoir la vue correcte, la pensée correcte, l'effort correct, l'acte correct, la vie correcte, la parole correcte, le souvenir correct, la méditation correcte ».

C'était l'énoncé le plus primitif de la conception du chemin du milieu. Il n'y a guère la d'impréhension métaphysique, sauf, peut-être, dans le premier terme, *samyagdrsti*, ce qui est tout à fait raisonnable, car le Bouddha était un révolutionnaire contre les pensées abstraites de métaphysique aussi bien que contre le ritualisme usuel à cette époque, si difficiles à comprendre pour les gens ordinaires. En outre, il venait d'éprouver les extrêmes du plaisir et de l'ascétisme. En énonçant son nouveau chemin, il démontre l'importance des aspects éthiques et métaphysiques des problèmes de la vie. Il répéta cette formule de son chemin du milieu en toute occasion possible, même à la fin de ses discours métaphysiques.

Bien que les problèmes métaphysiques n'aient pas trouvé place dans le Bouddhisme primitif, ils y arrivèrent plus tard. L'époque était tellement surchargee de nombre de problèmes métaphysiques que personne ne se serait satisfait d'un chemin de salut qui n'eût été qu'un milieu entre l'indulgence extrême à l'égard des plaisirs et la mortification du corps. D'ailleurs, il y avait un si grand nombre de maîtres¹ professant des vues divergentes sur ces problèmes, que le Bouddha, malgré lui, fut obligé de les traiter afin de répondre aux questions de ses

adeptes Il avait toutefois eu conscience¹ des le début, du fait qu'outre l'aspekt éthique, il faudrait aussi un aspekt métaphysique à la religion qu'il venait de fonder. On trouve des traces de cet état de conscience dans le Kaeeayanavavada Samyutta II, p 17, qui se trouve d'après Candrakirti² dans les Nikayas (Livres Saints) de toutes les écoles. Il mentionne les deux extrêmes d'existence absolue et de non-existence absolue, et dit que le Tathagatā, sans avoir recours à l'un ni à l'autre, proclame dans son Dharma la nature vraie des choses par le milieu (majjhena), il explique de plus, comment, par la considération exacte de la création et de la destruction du monde, on peut abandonner la conception de la non-existence et de l'existence absolues.

La discussion du problème de l'existence et de la non-existence est, en fait le commencement de la pensée philosophique en général et de la pensée bouddhique en particulier. Le Bouddha discute dans le Brahmajala et autres sūtras, les vues extrêmes des Tirthikas (hérétiques) sous leurs formes diverses, certaines d'entre elles portent ce nom collectif « les quatorze problèmes non expliqués » (Caturdasā vyakrtā vistūri)³, aussi bien que quelques autres. On peut les disposer dans un ordre progressif *asti nastī, sātisat, bhava vibhūta, bhava abhavā, saśvita neehedā anta-ananta, eka aneka, atmā anatman suddhi asuddhi, samsara nirvana, sasvibhūta nihsvabhibhūta, sunya īsunya ī, samaropa apavada*. Sur tous ces extrêmes l'attitude du Bouddha était d'une indifférence (mādhyastha) si parfaite, qu'il n'affirmait ni ne rejetait les vues extrêmes disant en même temps qu'il connaissait les réponses aux problèmes envisagés, et, de plus, que la vérité est en dehors de la notion pure (vikalpa) et reste non souillée par elle (notion). Il était aussi affirmatif en niant l'existence du moi (atman), car, comme il nous le

1 SamyuttaN, II, p 17, Māvastu, III p 418, majjhena dhammam deset.

2 MV, p 269 Idam sūtrām sārvakāyēṇa pañhyate, Minayeff 227

3 MV, p 446, DighīN, 1 28 et suiv., Māyutpatti, 20c

dit, si l'on admet l'existenee du moi (satkāyadṛṣṭi) et, par conséquent, l'existence de la nature propre, il s'ensuit qu'il faut admettre le sāśvata et l'ucceda (permanence et impermanence) et tant qu'on les admet, la série de transnugration (samsāra) reste pleinement réelle. De là, il conclut qu'une opinion extrême quelconque (antagrāhadrsti, antaggālukā ditthi) est un danger sérieux.

Voila, en résumé, l'aperçu du développement de la Madhyamā pratipad, depuis son aspect purement ethique jusqu'à son aspect de haute métaphysique. Le livre le plus ancien de l'école Mādhyamikā, le Madhyamakasāstra, ne traite pas en détail les extrêmes anciens de kāmasukhaličā et ātmaklamatha, mais seulement les extrêmes métaphysiques mentionnés plus haut, et dont l'examen rapide nous fournirait un résumé du système Mādhyamikā.

Abordons donc, avant tout, les quatorze problèmes non expliqués. Yaśodhara, l'auteur de l'Abhidharmakośavyākhyā, explique un avyākṛtavastu ou avyākṛtprasna comme étant un problème que le Bouddha n'a pas énoncé comme digne d'être formulé¹. Les quatre premiers de ces problèmes concernent la question de l'éternité (sāśvata) et de la non-éternité (asāśvata) du monde, les quatre suivants discutent de la fin et non-fin du monde, les quatre suivants encore, de l'existence et la non-existence du Tathāgata après la mort, et les deux derniers de l'identité et non-identité de l'âme et du corps (jiva et sarira). Le Mādhyamika les rejette tous comme improbables (asānubhavī) et, comme il dit, c'est pour cette raison que le Bouddha refusait de les traiter. Le Mādhyamika ajoute en outre : « A quoi bon affirmer les attributs d'un objet qui n'existe pas en soi ? » Son chemin du milieu consiste non pas à rejeter un extrême, ce qui implique l'acceptation de son contraire, — mais à garder le silence à son sujet, il discuterait les autres extrêmes de la même manière et, à dire vrai, il n'existe pas d'autre méthode chez lui.

1. Yaḥ sthāpaniyatvena na vyākṛtab, na kathitab, so'vyākṛta prasnah, AKV

Le Bouddha dans le *Kaēcāyanāvavāda* classe¹ la pensée philosophique en deux divisions exclusives « Tout le monde, en général, affirme ou l'existence ou la non-existence des choses, mais en examinant correctement le sujet, l'idée de non-existence des choses disparaît quand on envisage la création actuelle du monde. De même, l'idée de l'existence disparaît quand on voit la destruction du monde. Accepter l'existence équivaut à l'acceptation de la *sasvatadrsti*, et, accepter la destruction équivaut à l'acceptation de l'*uccchedadrsti*. C'est la discussion vainc, ce qui ne conduit pas à la cessation de la misère, pas plus qu'à la science correcte » Il ne faut pas toutefois supposer que le rejet d'un terme contradictoire vaille, aux yeux du *Mādhyamika*, l'acceptation d'un autre. Car *Candrakīrti*² dit : « Nous n'affirmons pas d'existence, nous nions seulement l'existence que nos adversaires affirment. De même nous n'affirmons pas la non-existence, mais nous nions seulement la non-existence telle que nos adversaires l'affirment, notre but étant d'établir le chemin du milieu et d'éviter les extrêmes »

Le Bouddhiste rejette l'existence du moi aussi bien que sa non-existence. Il les rejette toutes deux³ parce qu'il dit que personne au monde ne les réalise ni l'une, ni l'autre. Le Bouddha, par conséquent, n'énonce ni la vérité, ni la non-vérité de la vision réelle ou du *oui-dire* quant à son existence ou sa non-existence, car, comme il le dit, ce raisonnement conduirait au *paksa* (thesis) et au *pratipakṣa* (contre-thesis) alors que tous deux, en eux-mêmes, sont non réels. Le *Rātnakuta*⁴ s'exprime ainsi : « Le moi, ô Kasyapa, est un extrême, le non-moi en est un autre, le milieu de ces deux extrêmes est en dehors de toute description, en dehors de toute illustration, sans fondement, sans illumination, insaisissable. C'est, ô Kasyapa, ce qu'on appelle le chemin du milieu, la vision réelle de la na-

1 *MV*^{astu}, III, p. 448, *SamyuttaN*, II, p. 17

2 *MV*, p. 393

3 *MV*, p. 359

4 Cité *MV*, p. 358

ture propre des choses » Il discute de la même façon à propos de *śuddhi* et d'*aśuddhi*¹, du merite et du demérite, de la pureté et de l'impureté du moi

Pour le *Mādhyamika*, la série de la transmigration (*samsāra*) n'a ni commencement, ni fin, et le *nirvāna* est une chose qu'on ne peut pas créer Il prend, par conséquent, le *samsāra* et le *nirvāna* comme synonymes², sans aucune distinction Alors ils deviennent pour lui des extrêmes qu'il devait éviter

Le *Mādhyamika* divise notre notion pure (*vikalpa*) des choses en *dravyasat* ou *vastusat* (réalité de substance), *prajñaptisat* (réalité des agrégats par convention), *adravyasat* (non-substantialité) et *na-sat-nāsat-na sadasat* (ni existence, ni non-existence, ni les deux) Pour lui, tout est non-substantialité dans le sens absolu Il suffit ici de mentionner qu'il rejette la notion d'un objet avec attributs et sans attributs³, c'est-à-dire l'objet en soi , cela veut dire qu'il rejette le *dharma* aussi bien que le *dharmin*, parce qu'ils ne sont ni identiques, ni non-identiques Bien souvent, il les compare à l'illusion, au reflet, au mirage, à l'écho, au fils d'une femme stérile, etc , et de là, déduit que les attributs d'un objet qui en soi est non-reel, ne sont ni réels, ni non-réels

Chez les non-Bouddhistes, le *Mādhyamika* est connu plutôt comme un partisan de la doctrine du vide qu'autrement La conception du terme *śūnya* de l'école *Mādhyamika* est pourtant bien mal interprétée Chez le *Mādhyamika*, *śūnyatā*, *pratityasamutpāda*, *mādhyamā pratipad* et *upādaya prajñapti* sont tous synonymes⁴ Pour ses adversaires, *śūnya* n'est rien d'autre que le vide, en bref nihilisme Si l'on admet la causation dépendante et conditionnelle d'une chose (*pratityasamutpāda*) — or le Bouddhiste est obligé de l'admettre et les non-Bouddhistes ne peuvent pas, comme le *Mādhyamika* le démontre, maintenir leurs doctrines, — le résultat est que

1 *Samādhirāja*, p 30 (BTS)

2 *MK*, XXV, 20, *MV*, p 535

3 *MV*, 405

4 *MK*, XXIV, 18, et *MV*, p 503 et suiv

l'existence et la non-existence, l'identité et la non-identité, l'unité et la pluralité deviennent toutes conditionnelles, non-substantielles, non réelles, illusoires, et nos fonctions journalières purement conventionnelles. De plus, le Mādhyamika honore la doctrine du *vide*, comme la science sainte et sacrée¹ dont l'acquisition procure le bonheur du *nirvāna* sans résidu (*nirupadhiśesa*), écartant toute la misère de la naissance et de la mort.

Cette définition même du *sūnya* et son contradictoire, *asunya*, deviennent, aux yeux du vrai *Madhyamika*, un *anta*², un extrême, par conséquent il les rejette par son chemin du milieu, ce dernier aussi, à son tour, il va le rejeter. Car, comme dit *Nagarjuna*³ « Les savants énoncent que la doctrine du *vide* écarte toutes les autres doctrines (fausses), mais on dit que ceux à qui la doctrine du *vide* elle-même devient une *drṣṭi*, restent sans remède (*asadhyā*) » De plus, le *Ratnakūta* ajoute⁴ « Ce n'est pas la doctrine du *vide* qui rend les choses vides, mais elles sont vides en soi, ce n'est pas par suite de la non-perception des attributs (*animitta*) qu'on fait les choses sans attributs, mais les choses elles-mêmes sont dépourvues d'attributs, ce n'est pas par préjugé (*apraṇihita*) qu'on préjugé les choses, mais les choses elles-mêmes sont préjugées. Une telle critique est le chemin du milieu, la véritable critique de la nature propre des choses. Ceux qui, en maintenant la doctrine du *vide*, la suivent comme une *drṣṭi*, je les déclare perdus, complètement perdus. Mieux vaut, ô *Kāsyapa*, recourir à la doctrine du moi (*pudgaladrṣṭi*), aussi grande que le mont Sumeru, plutôt que de recourir à la doctrine du *vide* fondée sur la non-existence. Et pourquoi ? La doctrine du *vide* écarte toutes les autres doctrines, celui à qui la doctrine du *vide* elle-même devient une *drṣṭi*, je le proclame incurable » *Nāgarjuna*⁵ ajoute encore « La doctrine du *vide* mal envisagée tue le sot, comme un serpent mal attrapé »

1 MV, p 503, *sūnyatā mahātī vidyā*, etc

2 *Madhyāntavibhāga* cité MV, p 445

3 MK, XIII, 8 et suiv

4 Clté MV, p 248

5 MK, XXIV, 11

ou une science (*vidyā*) mal acquise (*dusprasādhita*) »

Apres cette exposition, si courte qu'elle soit, on ne s'étonnera pas que le Mādhyamika dresse une liste de dix-huit *sūnyatās*¹, y compris la *sūnyatāsūnyatā*, c'est-à-dire la vacuité du vide. Les auteurs chinois² sont bien avisés lorsqu'ils placent le *sūnya* aussi bien que son contradictoire dans la catégorie de *saṃvṛti*, quatre fois successivement, afin d'exclure jusqu'à la notion d'une doctrine quelconque. Ils désireraient peut-être même écarter la notion du *saṃīropa* et de l'*apavāda*, préjugé et négation, sur lesquels le Bouddha a maintenu le silence³.

C'est peut-être à cause de ce négativisme extrême que le Mādhyamika est marqué du sceau de l'athée (*nāstika*). Le Mādhyamika, comme le *Nāstika*, nie le merite, le démerite, l'agent, l'action et le fruit de l'action, et toute autre modilité (*vyāpāra*) du monde⁴. Mais Nāgārjuna et, d'après Candra-kirti, les maîtres anciens (*purvacāryas*) refutent cette allégation d'une manière remarquable. Le Mādhyamika soutient la doctrine du *Pratityasamutpāda*, et énonce que ce monde-ci et le prochain sont vides de réalité ou de nature propre, car tous deux sont une création dépendante de causes et de conditions, l'athée, d'autre part, nie que l'autre monde soit comparable à celui-ci parce qu'il ne voit pas actuellement les êtres venant ou passant de l'un à l'autre monde. Le Mādhyamika, au contraire, affirme l'existence conditionnelle de toute chose en *saṃvṛti* (vérité relative) et ne nie son existence que dans le *paramārtha* (vérité absolue), par conséquent il se distingue essentiellement de l'autre. Sous l'aspect de la *saṃvṛti*, il pratique tout ce qui est avantageux pour lui et pour autrui, pour progresser dans la vie sainte. Son système métaphysique se fonde sur le double aspect de la science et de la vérité, à savoir la vérité conventionnelle ou relative, et la vérité absolue⁵. Accepter en *saṃvṛti* et nier en para-

1 MVyutpatti, 37

2 Yamākami, p. 199

3 BCP, p. 346, *saṃīropapavavādāntadvayamaunat munib*

4 MV, p. 369, 273 et suiv.

5 MK, XXIV, 8, MV, p. 41

mārtha l'existence de toute chose est le Chemin du Milieu qu'il proclame

3 — LA LITTERATURE

La littérature de l'école *Madhyamika* se divise en deux groupes principaux la littérature canonique et la littérature non-canonical. Le premier de ces groupes comprend une série de livres connus sous le nom de *Prajñāpāramitas*¹, ainsi qu'un grand nombre de *Mahāyānasūtras*² dont *Je Daśabliṣṭumaka* ou *Daśabhumisvara* fait également partie. D'ailleurs, il y a encore une littérature non canonique assez vaste sur les *Prajñāpāramitas*, entre autres, leurs commentaires résumés, ainsi qu'un groupe important auquel, pour plus de facilité, je donne le nom de littérature d'*Abhisamayālamkāra*³. Ce dernier groupe est en partie commun⁴ aux deux écoles des *Mādhyamikas* et des *Yogācāras*, quoique l'on croie généralement que la littérature *Abhisamayālamkāra* soit la propriété exclusive de l'école *Yogacara*. Le second groupe de la littérature non-canonical se compose d'ouvrages d'un caractère systématique sur la philosophie de l'école *Madhyamika*. Dans l'étude que je fais ici de cette littérature, je ne veux me référer qu'à quelques grandes lignes du premier groupe, en renvoyant le lecteur aux ouvrages spéciaux, et m'efforcer de traiter en détail le second groupe d'ouvrages systématiques et scolastiques.

Selon les documents des Bouddhistes du Népal⁵, on assigne le titre de *Prajñāpāramitā* à un ouvrage très élaboré, comptant plus de cent vingt cinq mille stances, et à quatre de ses précis. Les traductions des *Prajñāpāramitās* faites par Huen

1 Walleser, *Prajñāpāramita* Wassiljew, pp 157-161, Winternitz, II, 247 250

2 Wassiljew, p 161-193, Winternitz, II, p 230 et suiv, Raj Mitra, *Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*

3 *Tanjur*, *Mdo hrgrel*, Vol I et suiv, Cordier, III, p 275 et suiv

4 Sicherbatskol, *La Littérature yogacara*, *Muséon*, 1905, p 146 et suiv

5 Raj Mitra, *Introduction to Aṣṭasāhasrikā*, iv

Tsang¹ se divisent en douze à seize fascicules, alors que Wassiljew mentionne² dix-sept livres des Prajñāpāramitās comme formant la littérature canonique de l'école Mādhyamaka. Le grand ouvrage de cent vingt cinq mille stances ne semble avoir été conservé ni dans l'original, ni dans les traductions. On peut cependant reconstituer une liste probable de ces dix-sept livres des Prajñāpāramitās, comme suit.

1^o La Śatasāhasrikā. Le texte a été conservé dans son sanscrit original, et est publié dans la Bibliotheca Indica, Calcutta, 1902 et suivants. Il a été traduit en chinois et en tibétain, et cette dernière version est publiée dans la Bibliotheca Indica, Calcutta, 1888-1900. Pour le contenu de l'ouvrage, consulter Rājendralāl Mitra, Introduction to Aṣṭasāhasrikā, vi-xiii.

2^o La Pañcavimsatisāhasrikā. Le texte est conservé dans son sanscrit original ainsi que dans des traductions chinoises et tibétaines, la Bibliotheca Buddhica se propose de publier cet ouvrage, on peut s'en procurer les manuscrits à Calcutta, Londres, Cambridge et Paris.

3^o L'Aṣṭadasāhasrikā. Le sanscrit original semble avoir été perdu, mais l'ouvrage est conservé dans ses traductions chinoises et tibétaines.

4^o La Daśasahasrikā. Le sanscrit original semble perdu, mais le livre est conservé dans ses traductions chinoises et tibétaines. Il a été traduit cinq fois³ en chinois, la première traduction remontant à l'an 179 après J.-C.

5^o L'Aṣṭisahasrikā. Ce livre est conservé dans le sanscrit original et publié en une bonne édition de Rajendralāl Mitra dans la Bibliotheca Indica, 1888. Il a également été traduit en chinois et en tibétain plusieurs fois, la version chinoise la plus ancienne datant de l'an 179 après J.-C. C'est l'ouvrage le plus ancien et le plus authentique de toute la catégorie, il jouit d'une très haute autorité et on s'y réfère fréquemment sous le nom de Bhagavati.

1 Walleser, p. 17, Wassiljew, p. 159

2 Wassiljew, p. 358

3 Walleser, p. 18

6^o La Suvikrāntavikramīpanpraccha Une Prajñapāramitā à laquelle Bhāvaviveka¹ se réfère souvent Il n'a été conservé ni dans son sanscrit original ni dans des traductions tibétaines

7^o La Saptaśatikā Ce livre a été conservé dans son sanscrit original (Bendall MSS Cambridge) ainsi que dans ses traductions chinoises et tibétaines Il n'a pas encore été publié

8^o La Pañcaśatikā Elle n'est conservée que dans sa traduction tibétaine, et, selon Walleser², c'est une œuvre beaucoup plus récente

9^o La Trisatikā Ce livre, introuvable soit dans l'original, soit dans une traduction tibétaine ou chinoise, est ignoré de Walleser Pourtant, les manuscrits de Cambridge du Namasamgiti citent « dharmato Buddhā drastavyā » comme tirés de la Trisatika³

10^o L'Adhyardhasatikā, Śatapañcasikā ou Ardhasatikā⁴ Ce livre n'est conservé que dans des traductions chinoises et tibétaines Cependant, on en a récemment découvert quelques fragments dans le Turkestan oriental (Voir E Leumann, ZDMG, 1908, p 85 et suiv)

11^o La Saptaślokikā Walleser n'en parle pas du tout, mais je trouve ce livre mentionné dans le Tanjur, Mdo, XVI Ce livre est manifestement un abrégé, composé à une date beaucoup plus récente

12^o La Vajraeechedikā Ce livre existe, en son sanscrit original, dans l'édition critique de Max Müller (Anecdota Oxoniensia, I, 1881) et a été traduit par ce dernier dans SBE, XLIX Il a été traduit six fois en chinois I J Schmidt a édité la version tibétaine, — accompagnée de sa traduction allemande, — en 1887, Saint Petersbourg Il a été aussi traduit en français

13^o La Kūśikaprajñāpāramitā Elle n'a été conservée

1 Walleser, p 18

2 Walleser, p 18

3 Comparer aussi MV3 utpatti 65, 19

4 Ce livre est nommé « Dvyārdhasatikā » par Candrakīrti, MV, p 501, comparer aussi MV, pp 238, 441, 500

que dans sa traduction chinoise (Nanjio, n° 865), faite entre 980-1000 ap J.-C

11^o *Li Svabhāvaśuddhāprajñāpāramitā* Ce livre n'est pas mentionné dans le catalogue de Nanjio, mais est compris dans l'appendice II, n° 163

15^o, 16^o, 17^o Les deux *Prajñāpāramitāsūtras* ainsi qu'un *Prajñāpāramitahṛdayasūtra* Ils ne sont conservés que dans leurs traductions chinoises (Nanjio, n°s 17, 991 et 20)

Je ne pense pas que cette liste des *Prajñāpāramitās* soit complète, si l'on y ajoute la *Prajñāpāramitā* en cent vingt-cinq mille stances, on arriverait au nombre de *dix-huit*, nombre sacré aussi bien dans le Bouddhisme que dans le Brahmanisme. Il faut également remarquer que, de ces livres, quelques-uns seulement sont accessibles dans leur langue originale, le sanskrit, ce qui rend très difficile une étude d'ensemble de cette classe de littérature pour déterminer son développement ainsi que le rapport existant entre les ouvrages en question. L'*Astasahasrikā* pourtant semble être un texte authentique et ancien, et les éditions très développées, ou au contraire, abrégées, basées sur l'original, contribuèrent à la formation de cette vaste littérature.

La littérature des *Sūtras* ou *Sūtrāntas*, dont l'étendue est tout simplement gigantesque, est beaucoup plus dispersée que celle des autres classes. La tradition bouddhique¹ nous apprend qu'une large partie en fut détruite par un incendie à Nalanda. Exception faite de quelques *Sūtras* qui existent encore² dans leur langue originale et de ceux qui ont été reconstitués³ d'après certains fragments, ou bien d'après les versions tibétaines ou chinoises, cette littérature semble s'être perdue, toutefois on en retrouve encore des vestiges dans les traductions tibétaines ou chinoises. Nous avons les neuf livres sacrés du Nepal, conservés en sanskrit, ils comprennent les *Vaipulyasūtras*. Bien que l'école Mādhyamika

1 Wassiljew, p 223

2 Rāṣtrapāṇipariṇeeha, *Biblioteca Buddhica*, II

3 Śāhstambasūtra est reconstruit par Poussin, Voir *Théorie des douze causes*, Appendice I, Gand, 1913

ne reconnaîsse pas leur autorité dans un sens absolu, elle les cite souvent. Le texte de quelques sūtras remonte aux sources pâles qui nous sont accessibles, mais il faut admettre que leur composition occupe une époque très longue et qu'il y a des sūtras très anciens et d'autres très modernes. Vu l'état actuel de nos connaissances sur cette époque, il est très difficile d'établir un criterium afin de distinguer les morceaux antiques des modernes, c'est-à-dire ceux écrits avant et après Nāgārjuna. Une bonne encyclopédie de la doctrine des sūtras nous est conservée dans le Śiksasamuccaya de Śāntideva et l'on peut affirmer, sans crainte d'être contredit, que l'auteur a fait une sélection parmi les sūtras considérés à cette époque-là comme authentiques et déjà anciens. Je pense qu'il est inutile de reproduire ici les index du Śiksasamuccaya et autres ouvrages et j'aborde la littérature non canonique.

Comme je l'ai dit dans la première section, nous ne possérons guère de documents littéraires des ācāryas les plus anciens, sauf quelques stances isolées de Śrī Saraha ou Rāhulabhadra. Il est raisonnable de considérer les œuvres de Nāgārjuna comme les plus anciens ouvrages de cette école. Je n'ai rien à dire sur ses œuvres qui présentent le caractère de Stotras (louanges) et de Tantras, sauf le Catulistava, très fréquemment cité dans les commentaires.

NĀGĀRJUNA (environ 170-200 après J.-C.)

Nāgārjuna a systématisé, sinon fondé l'école Mādhyamika. Ses adhérents lui reconnaissent une autorité incontestable, et le mentionnent comme ācārya ou ācārya pāda, montrant par là que lui seul était le maître de l'école. Il écrivit le Madhyamakāśāstra et plusieurs autres ouvrages (prakarans) sur le système. Les plus importants pour le système philosophique sont les suivants :

1° — Le Madhyamakāśāstra de Nāgārjuna est diversement intitulé comme Prajñā, Mūlamadhyamakārikā, Madhyamakamula, Madhyamakārikā ou Madhyamakasūtra. Les

commentaires citent très souvent cet ouvrage sous le titre de *Śāstra*, mais le titre réel me semble être *Prajñā* qui veut dire · la science transcendante ou métaphysique, et, par conséquent, suggère un rapport intime¹ avec la littérature de *prajñāpāramitā*. Burnouf a démontré que l'école *Mādhyamika* est postérieure à la composition des *Prajñāpāramitās*², bien que ces dernières ne soient jamais mentionnées dans le *Madhyamakaśāstra*. *Bhāvaviveka* a nommé son commentaire *Prajñāpradīpa* (la grande Lampe de *Prajñā*), ce qui confirme notre suggestion que le titre réel de cet ouvrage de *Nāgārjuna* est *Prajñā*. Comme c'est l'œuvre la plus importante du système, les commentaires se sont amassés en foule autour d'elle, y compris un commentaire par l'auteur lui-même. Il est intéressant de remarquer que même le commentaire de l'auteur n'a pu conjurer une divergente interprétation ultérieure. Il est le premier des auto-commentateurs. Voici les commentaires du *Madhyamakaśāstra* dans leur ordre chronologique.

a) *L'Akutobhaya*³ de l'auteur. L'original en sanskrit semble être perdu, mais cet ouvrage nous est conservé dans ses traductions chinoise et tibétaine. M. Max Walleser nous a donné la traduction allemande des deux versions (*Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna nach der tibetischen Version übertragen*, Heidelberg, 1911, dieselbe, nach der chinesischen Version, Heidelberg, 1912).

b) *La Buddhapālita nama Mūlamadhyamakavṛtti* par *Buddhapālita*. L'original en sanskrit semble s'être perdu, mais cet ouvrage nous est conservé dans la version tibétaine que M. Max Walleser est en train de publier dans la *Biblioteca Buddhica*, XVI, première partie, 1913, deuxième, 1918.

c) *Le Prajñāpradīpa* par *Bhavya* ou *Bhāvaviveka*. L'original en sanskrit semble s'être perdu, mais la version tibétaine en est conservée dans le *Tanjur*⁴, cette version a été éditée

1 Walleser, p. 3

2 Burnouf p. 453

3 *Ido*, XVIII, 8, *Cordier*, III, p. 300 301, Nanjo N., 1185 est une traduction de cet ouvrage, incorrectement attribué à *Ārya deva*

par Max Waller et publiée dans la Bibliotheca India, Calcutta première partie 1913. Il existe également un vaste commentaire sur le Prajnapradīpa sous le nom de Prajna pradīpikā d'Avolokitavatī conservé seulement dans la version tibétaine et comprenant trois volumes du Tanjur.

d) Un commentaire sans titre par Gunnarati¹, adepte selon Taranatha de l'école Abhidharmī. Gunnarati a écrit également un commentaire sur l'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Dans le Mālinīdharmamakā il suivit Sthiramati (Yogacāra) et cernit un commentaire résistant les vues de Bhāvya. Ce livre n'est conservé ni dans l'original ni dans des traductions.

e) La Prasannapadī² de Candrakīrti. On peut se procurer cet ouvrage en son original sanscrit dans l'édition excellente et très soignée du Professeur Louis de la Vallée Poussin Bibliotheca Buddhica IV 1913. Il en existe une édition plus ancienne publiée par la Buddhist Text Society, Calcutta 1896 mais elle est remplie de fautes d'impression et manque d'appareil critique elle est inintelligible et, par conséquent sans valeur.

f) Le Sitabhyudaya de Devasarman³. Ce commentaire n'est conservé ni dans sa langue originale le sanscrit, ni dans sa version tibétaine. Taranatha dit que Devasarman fut un élève de Dharmapala (Yogacāra) et qu'il écrivit le commentaire ci-dessus afin de refuser les vues de Candrakīrti.

2 — La Yuktiśāstikā⁴ de Nagarjuna est un petit traité de soixante stances en anusṭubh comprenant les yuktis de l'auteur, c'est à-dire les arguments démontrant la thèse Madhyamika. L'original en sanscrit semble être perdu mais l'opusculé est conservé dans sa version tibétaine. Quelques stances de

1 Mdo XX XXI XXII Cordier III p 300 301

2 Tārānātha xxv Schlesner p 160

3 Le chapitre xxiv de ce commentaire est traduit en français par Poussin *Mélanges Charles de Harle* Leyde 1896 p 313 et suiv. M. Rhadher de Leyde est en train de le traduire en anglais.

4 Tārānātha xxvi Schlesner p 174

5 Mdo XVII 2 Cordier III p 291

cet ouvrage sont citées¹ dans les commentaires de *Candrakīrti* et de *Prajñākaramati*

Il y a deux commentaires² sur l'ouvrage ci-dessus l'un par l'auteur lui-même, l'autre par *Candrakīrti* Tous deux ne sont conservés que dans les versions tibétaines

3 — La *Śūnyatāsaptati*³ de *Nāgārjuna* est un petit traité en soixante-dix stances anuṣṭubh démontrant la doctrine de la *śūnyatā* L'original en sanskrit semble s'être perdu, mais le livre est conservé dans sa traduction tibétaine Cette *Śūnyatāsaptati* paraît avoir servi de modèle à la *Paramārthasaptati* de *Vasubandhu* et à la *Samkhyasaptati* ou *Sāmkhyakārikā* d'*īśvarakṛṣṇa* Il existe trois commentaires⁴ sur cet ouvrage le premier, par *Nāgārjuna* lui-même, la *svavṛtti*, le second par *Candrakīrti*, du nom de *vṛtti*, et le troisième par *Parahita* (775-800 après J.-C) du nom de *vivṛtti* Ces trois commentaires ne nous sont conservés que dans leurs traductions tibétaines

4 — La *Vigrahavyāvartani*⁵ en mètres arya renfermant un exposé des méthodes de discussion de *Nāgārjuna* De l'original, on n'a retrouvé, jusqu'à présent, que quelques stances⁶ citées dans les commentaires L'ouvrage complet nous est toutefois conservé dans sa version tibétaine Il en existe un commentaire par *Nāgārjuna* lui-même⁷ et il est à remarquer que la paternité de ce commentaire a bien été attribuée par *Candrakīrti*⁸ à *Nāgārjuna*

5 — Le *Pratityasamutpādahrdaya*⁹ est un petit traité en sept aryas par *Nāgārjuna* La deuxième strophe en est citée par

1 MV, p 9 et *Subhāśitasamgraha*, 28 citent 20^a, Comparer BCP, p 376 et 500

2 Mdo, XVII, 7, XXIV, 1, Cordier, III, p 292 et 303

3 Mdo, XVII, 4, Cordier, III, p 291, MV cite une strophe de cet ouvrage, p 89

4 Mdo, XVII, 9, XXIV, 4 5, Cordier, III, p 293, 304 5

5 Mdo XVII, 5, Cordier, III, p 291

6 MV, pp 16 et 30 citent strophes 29 et 30 du livre

7 Mdo XVII, 10, Cordier, III, p 293

8 MV, p 25

9 Mdo, XVIII, 14 15, Cordier, III, p 294

Candrakīrti¹, tandis que l'ouvrage en entier avec le commentaire est conservé en tibétain. La version tibétaine du texte, accompagnée de sa traduction française est publiée par le Professeur Louis de la Vallee Poussin dans l'Appendice IV de sa « Histoire des douze Céuses » (Gand 1913).

6 — Le *Catūḥ stava* de Nigārjuna est un ensemble de quatre *Stotras* : *Nirupura*, *Lokātīkā*, *Cittavajra* et *Puruṇartha* ; en annexe. L'original semble s'être perdu mais quelques stances sont conservées dans les commentaires. La version tibétaine accompagnée de sa traduction française par le Professeur Poussin paraît dans le *Museon* (1911) mais tous les exemplaires furent brûlés.

Il existe un grand nombre de petits traités tels que le *Vaidalyasūtra*² et son commentaire *Mahīyavivīkṣākāra*, *Aksarāntaka* et sa *Vṛtti*, *Abudhābodhaka*, *Bhīṣṇavasavikṛti* et son commentaire *Svābhīvavatrayapravīśasiddhi* et *Sūtraśāmuccaya*³, une anthologie des *Mahīyanasūtras* assignée dans le Tanjur à Nigārjuna mais ces divers ouvrages ne semblent pas importants.

On trouvera dans la section suivante des renseignements sur Aryadeva.

BUDDHAPALITA (vers 400-450 après J. C.)

Le fondateur de l'école *Prasangika* acarya Buddhapalita⁴ naquit dans le Sud à *Hāṃsākridā* dans la province de Tambrali où il fut initié à l'Ordre étudia les œuvres de Nigārjuna par Samgharakṣita élève de Nigārjuna. Au vihara de Danta puri il enseigna la doctrine *Madhyamika* à de nombreux élèves et écrivit des commentaires sur beaucoup d'ouvrages.

1 MV p 428 et 551

2 Tanjur Bstod 77^o 81^o Cordier II 5

3 Mdo XVII Cordier III p 291 295

4 Mdo XXX 29 Cordier III p 323 mais comparer Tāraṇātha
xxv Schiefner p 165

5 Tāraṇātha xxiii Schiefner p 135

de Nāgārjuna et d'Āryadeva ainsi que sur le Tantra. A part son commentaire sur le *Madhyamakāśāstra* (voir notre section Nāgārjuna I, b) ses œuvres ne semblent pas avoir été conservées¹, pas plus dans la langue originale que dans des traductions

4604²

BHĀVAVIVEKA (vers 500-550 apres J -C)

Bhāvaviveka, Bhavya ou Nirāloka³ est le fondateur de l'école *Svātantrika*, et naquit dans le Sud⁴, d'une famille de Kṣatriyas. Il étudia la philosophie Mādhyamika selon Nāgārjuna sous Saṅgharakṣita, et lorsqu'il prit connaissance des œuvres de Buddhapālita, il écrivit un commentaire sur le *Madhyamakaśāstra*, refutant les vues de son prédecesseur Tarānātha dit qu'ils étaient tous deux élèves de Nagarjuna ainsi que de Saṅgharakṣita, et que l'école fondée par Bhavya avait été plus populaire que l'autre. J'ai donné, d'autre part, les raisons pour lesquelles je suis d'une opinion différente. Toutefois, je suis d'accord avec Tarānātha lorsqu'il dit que la différence entre l'enseignement de Nāgārjuna et celui d'Asanga devint marquée à partir de cette époque, ce fait explique également l'œuvre de Rāvīgupta qui essaya de démontrer que ces deux écoles avaient des vues philosophiques essentiellement identiques. De ces œuvres, le *Prajñapradīpa*, commentaire sur le *Madhyamakaśāstra*, est mentionné plus haut (Nāgārjuna, 1, c). Dans cet ouvrage, Bhavya essaie de maintenir la thèse Mādhyamika, non pas par la méthode *reductio ad absurdum* de Buddhapālita, mais par un raisonnement indépendant, tentative certes audacieuse qui contribua largement au développement de la pensée philosophique.

Le *Madhyanirkaratnāpradīpa*⁴ de Bhavya est une œuvre

1 HPS, p 480, pourtant, cite une stānce attribuée à cet auteur

2 Voir Cordier, III, p 299, sous *MRatnāpradīpa*?

3 Tarānātha, xxiii, Schieffner, p 136 et suiv

4 Mdo, XVIII, 9, Cordier, III, p 299

indépendante sur le système Mādhyamika, écrité d'après l'enseignement de Nāgīrjuna, comme nous le dit l'auteur, c'est-à-dire comme ce dernier l'interprète. L'original, en sanskrit, semble s'être perdu, et le livre n'est conservé que dans sa traduction tibétaine.

La *Mādhyamikāhṛdayakārikā* de Bhavya est une œuvre indépendante et fut écrite dans l'histoire de l'école. Dans ce livre, l'auteur codifie les principes essentiels de son école du point de vue *Svātantrika*, il les explique ensuite dans son propre commentaire sur l'ouvrage ci-dessus, le *Tarkajvālā*, le flambeau du raisonnement. *Candrakīrti* fait souvent allusion au grand penchant que Bhavya avait pour l'*anumāna*¹, et mentionne de sa part une citation erronée de *Buddhapālita*². Mais il va sans dire que Bhavya a une grande valeur comme logicien. Il est déplorable que le texte et le commentaire aient été tous deux perdus dans la langue originale, il sont toutefois conservés dans leurs versions tibétaines³ et leur étude contribue largement à notre connaissance de l'école.

Les *Madhyamikapratityasamutpādā* et *Madhyamikārtha-saṅgraha* par Bhavya sont deux *prakaranas*, d'importance modeste, écrits pour imiter des œuvres du même genre composées par Nāgīrjuna.

CANDRAKĪRTI (vers 600-650 après J.-C.)

Selon les récits tibétains⁴, *Buddhapālita* naquit à nouveau sous le nom de *Candrakīrti* afin de refuter les attaques que Bhavya dirigea contre lui. Selon Tārānātha⁵, *Candrakīrti* naquit dans le Sud à Samanta. Il fut preuve d'une grande

1. MV, p 16 (*prīyānumānatam*), MV, p 23 (*tarkamātrātikausalam* *āvīśeikīrsyā*)

2. MV, p 8 (*anuvādakauśalam*)

3. Mdo, XIX, 1 2, Cordier, III, p 299 300

4. Mdo XIX, 3 4, Cordier, III, p 300

5. Tārānātha, xxiii, Schiefner, p 137

6. Tārānātha, xxiv, Schiefner, p 147 et suiv.

intelligence dès sa plus tendre enfance, entra dans les Saints Ordres, étudia les Pitakas en entier, et, par Kamalabuddhi, élève de Buddhapālita et de Bhavya, fit une étude des œuvres de Nāgārjuna. Après l'achevement de ses études, il devint pandita à Nālandā et écrivit de nombreux ouvrages sur la philosophie Mādhyamika. Il fut un rival de Candragomin (Yogācāra), ce que Tārānātha¹ explique avec faits à l'appui. Il est dit que ce dernier dépassa Candrakīrti et devint le chef de Nālandā. Ainsi la contemporanéité des deux est hors de doute et il semble que Candrakīrti était un peu plus âgé que Candragomin. Le Professeur Poussin place la carrière de Candragomin² dans les trois premiers quarts du septième siècle.

Les commentaires de Candrakīrti sur le *Madhyamaka-sastra*, *Yuktisāstikā* et *Śūnyatāsaptati*, ont été mentionnés plus haut (section Nāgārjuna, 1, 2, 3), celui du *Catuhsataka* sera mentionné dans notre section sur Āryadeva. Ses *Prasannapadā* et *Catuhsatakātikā* montrent clairement sa maîtrise du sujet et du style, et, à cet égard, le *Prasannapadā* est l'un des plus grands commentaires de la littérature sanscrite.

Mais le plus important de ses ouvrages est le *Madhyamakāvatāra* ainsi que le *Bhāṣya* qu'il écrivit lui-même sur ce livre. Il le composa avant sa *Prasannapadā*, où il déclare³ constamment avoir traité le sujet en détail dans son *Madhyamakāvatāra*. Quelques stances de l'original sont citées dans les commentaires, mais l'ouvrage complet ne semble avoir été conservé que dans sa version tibétaine, éditée par le Professeur Poussin dans la *Bibliotheca Buddhica* IX, 1912. On peut en trouver une traduction française (incomplète) dans le Muséon, 1907, 1910-11. Il existe un vaste commentaire⁴ sur le *Madhyamakāvatāra*, la *Tikā*, par Jayānanda de Kāsmīra, l'auteur d'un petit *prakarana* du nom de *Tarkamudgarakārikā*⁵. Tārānātha ne mentionne pas du tout

1 Tārānātha, xxiv, Scherfner, p. 149 et suiv.

2 La date de Candragomin, Muséon, 1903.

3 Mv, pp. 2, 11, 54, etc.

4 Mdo, XXV, 1, Cordier, III, p. 305.

5 Mdo, XXIV, 6, Cordier, III, p. 305.

Jayānanda, et le fait que lui-même avec l'aide des Lamas, a traduit cette œuvre en tibétain semble bien démontrer que c'est un écrivain relativement récent, probablement du dixième siècle après J.-C. Le sanskrit original de ce commentaire semble avoir été perdu et l'œuvre n'existe plus que dans sa traduction tibétaine.

Le *Madhyamakaprajñāvatāra*¹ et le *Pañcasākandha* sont deux *prakaraṇas* de *Candrakīrti*, moins importants, conservés seulement, l'un et l'autre, dans leurs versions tibétaines.

ŚĀNTIDĪVA (vers 675-700 après J.-C.)

D'après *Tārānātha*², Śāntideva, fils de roi, uaquit n *Sau-rāstra*. Daus son enfance, Mañjuśri lui apparaît en rêve et le plaça sur son propre trône, a ses côtés. L'enfant, n'aimant guère le trône de son père, s'ensuit dans la forêt et entra dans les Saints Ordres. *Tārānātha* dit également que Śāntideva fut élève de *Jayadeva*³, le successeur du fameux *Dharma-pāṇi* à *Nalanda*. *Bendall*⁴ déclare que Śāntideva représente un stage avancé du Bouddhisme, mais avec de très légères allusions au tantrisme. *Tārānātha* cite le *Śikṣāsamuccaya* et le *Sūtrasamuccaya* comme œuvres de Śāntideva, mais, comme nous l'avons exposé plus haut, la paternité de ce dernier ouvrage est attribuée à *Nāgārjuna* dans le *Tanjur*. Il est cependant probable que, par *Śikṣāsamuccaya* *Tārānātha* veut dire le *Texte des Karikas*, et par *Sūtrasamuccaya*, le commentaire, ou ce que nous connaissons sous le nom de *Śikṣāsamuccaya*, car, en vérité, ce dernier n'est pas autre chose qu'un assemblage d'extraits des *Sūtras* avec quelques mots de l'auteur, à titre d'introduction.

1 La *Śikṣāsamuccayakarika* de Śāntideva est un petit traité en vingt-sept stances en *Janusmihī*, donnant les points

1 Mdo, XXIII, 5, XXIV, 3, *Cordier*, III, p 301

2 *Taranatha*, xxiv, *Scheifner*, p 163 et suiv

3 *Scheifner*, p 162

4 *Introduction to Śikṣas*, V VI

principaux de l'enseignement du Bouddha en éthique et en métaphysique. Le texte original, composé en sanscrit, accompagné de ses versions tibétaine et anglaise, est publié par C. Bendall, dans son *Introduction au Śikṣāsamuccaya*, pp. XXXIX-XLVII.

2. Le Śikṣāsamuccaya est un commentaire de l'auteur sur les Kārikās ci-dessus, avec de nombreux extraits des Mahāyānasūtras ; on peut s'en procurer l'original dans une excellente édition de C. Bendall (*Bibliotheca Buddhica*, I, 1902). Cette œuvre a été traduite en anglais par l'éditeur et W. H. D. Rouse (*Sāntideva, Śikṣāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Doctrine, Chiefly from the early Mahāyānasūtras, Indian Texts series*, London, 1922).

Il existe deux traités¹, composés à une date beaucoup plus récente, donnant les points principaux de l'ouvrage ci-dessus : le premier, par Suvarnadvīparāja Dharmapāla, appelé l'Abhisamayā ; le second, la Śiksākusumamāñjari de Vairocana-rakṣita de Vikramāśilā. Tous deux ne sont conservés que dans leurs versions tibétaines.

3. Le Bodhicaryāvatāra de Sāntideva est l'œuvre la plus originale. C'est un livre indépendant, dans lequel l'auteur traite habilement du Bouddhisme sous deux aspects : éthique et métaphysique. Le Madhyamakāvatāra et le Bodhicaryāvatāra nous donnent une idée vraiment correcte des conceptions de l'école Prāsaṅgika. On peut se procurer ce livre dans le sanscrit original : 1^o publié par J. P. Minayeff² dans *Zapiski*, IV, 1889 ; 2^o par Haraprasāda Shāstrī dans le *Journal of the Buddhist Text Society*, Calcutta, I, 1894 ; 3^o le neuvième chapitre avec la Pañjikā en caractères romains par le Professeur Poussin dans son « Bouddhisme » *Études et Matériaux* : Bruxelles, Académie, 1898 ; 4^o l'ouvrage complet avec la Pañjikā de Prajñākaramati par le même auteur, dans la *Bibliotheca Indica*, Calcutta, 1902 et suiv. Le professeur Poussin

1. Mdo, XXI, 4-5 ; Cordier, III, p. 325-326.

2. Dans l'édition de Minayeff et de BTS, il y a dix chapitres ; mais, l'authenticité du dixième est douteuse.

qui a également traduit ce livre en français Bodhicaryavattra, Introduction à la pratique des futurs Bouddhas Poème de Śāṇideva, Paris 1907, une nouvelle traduction française, intitulée La Marche à la Lumière par I. Guot, est parue en 1920 (Bossard Paris) et Dr Barnett en a donné un résumé en anglais « The Path of Light » (Wisdom of the Past London 1909) La version tibétaine se trouve dans le Tanjur ce livre semble également avoir été traduit en chinois car Nanjo 1351 est selon le compilateur la traduction d'une des plus belles productions du Bouddhisme en decadence (?) (Voir Poussin « Une version chinoise¹ du BC »)

Tout autour de ce livre qui fut à l'époque se sont amassés une foule de commentaires et d'extraits dont voici la liste.

1 La Panjika de Prajñākramati qui existe dans le sanskrit original et est publiée dans la Bibliotheca Indiae. Voir plus haut

2 La Titiparyāpanjika² Vidyādyotanī par Vibhūti candra Quelques fragments de cet ouvrage sont conservés dans le sanskrit original et Poussin y fait allusion sous le nom de Lippani où les trouverez dans Bendall Col Cambridge La version tibétaine figure dans le Tanjur

3 La Vivṛtipañjika d'un auteur anonyme est conservé seulement dans sa version tibétaine

4 Le Saṃskara par Śubhadeva conservé en tibétain seulement

5 Le Duravabodhipradhanayoga par Kṛṣṇapāda ou Kala pāda conservé en tibétain seulement

6 La Panjika de Vairocanarakṣita de Vikramāśila conservée seulement dans sa version tibétaine

7 La Prajuapariccheda Panjika commentaire du neuvième chapitre seulement par un auteur inconnu probablement Danaśila elle n'est conservée qu'en tibétain

8 La Vivṛti sur les neuvième et dixième chapitres seulement par un auteur inconnu n'est conservée qu'en tibétain

1 Muséon 1903

2 Voir Mdo XXVI XXVII Cordier III p 306 310

9. Le *Śatṭriṇiśatpindārtha*, résumé en trente-six stances par Dharmapāla, compose par lui à la requête de ses élèves Kamalarakṣita et Dipaṇikara, n'est conservée qu'en tibétain

10 Le *Pindārtha* de l'auteur ci-dessus, en tibétain seulement

11 Le *Sūtrikṛtvavāda* par Dipaṇikarajñāna, conserve seulement en tibétain

On peut remarquer en passant, que, de cette abondance de commentaires, la *Pañcikā* de *Prajñākaramati* est le seul qui existe en entier et qui soit de réelle valeur. L'auteur renforce ses explications de l'original en puisant fréquemment dans les extraits rassemblés dans le *Śikṣāsamuccaya*, et il semble bien avoir suivi avec une parfaite fidélité les intentions de l'auteur.

Après Śantideva, il paraît y avoir eu un arrêt d'une cinquantaine d'années dans l'activité littéraire des *Madhyamikas*. Car je ne trouve aucun auteur dont les œuvres aient été conservées dans le *Tanjur Jñānagarbha*¹ qui semble avoir vécu vers la première moitié du huitième siècle, naquit, selon Tārānātha, à Odivisa, il fut un élève de Śrigupta et devint un grand *pandita*. Il fut le disciple de Bhavya. Le *Tanjur* ne renferme que les titres de ses deux ouvrages, le *Satyadvaya-vibhanga* et son commentaire, intitulé le *Satyadvayaviviniscaya*. Il existe toutefois un autre commentaire sur l'œuvre ci-dessus du nom de *Pañjika*, par Śantirakṣita², fait qui permet de déterminer sa date.

ŚANTIRAKṢITA (vers 750-800 après J.-C.)

Durant la seconde moitié du huitième siècle apparaît un groupe³ de savants *Madhyamikas*, qui étaient *Svātantrikas* et disciples de Bhavya. Nous avons parlé plus haut d'Av-

1 *Tarānātha*, xxvii, Schiesner, p 198

2 *Tarānātha*, xxix, Schiesner, p 213, Mdo, XXVIII, 13, Corder, III p 310

3 *Tarānātha*, xxviii, Schiesner, p 204

lokutavrata et de son commentaire sur le Prajñāpradīpa, quant à Buddhajñānapāṭī, nous n'avons aucun document littéraire en faisant mention Śāntarakṣita fut un grand savant¹ appartenant à ce groupe, un pandita aux vues indépendantes Il est le fondateur de l'école Svātantrika-Yogācāra et écrivit un livre qui fit alors époque, la *Madhyamakalamkārakārikā*, et son commentaire² La *Madhyamakalamkārakā* est un très petit texte de quatre-vingt-dix-sept stances anuṣṭubh, concernant exclusivement la métaphysique de l'école Svātantrika-Yogācāra Il importe de remarquer que l'auteur n'aborde pas du tout les problèmes des sciences éthiques et les stages préparatoires à la prajñā, comme le firent ses prédecesseurs Bhāvaviveka et Candrakīrti, dans le *Madhyamakahṛdaya* et le *Madhyamakavatara* La première strophe de l'ouvrage est citée par Prajñākaramati dans BCP, page 358 Il existe deux commentaires³ sur cette œuvre l'un, la *Pañjikā*, par son élève Kamalasīla, et l'autre, la *Vṛtti*, par Ratnakarasāntu (vers 850 après J. C.) qui fut également un contemporain de Prajñākaramati L'auteur de la *Bodhi-earyavatārapañjika* Kamalasīla (vers 800-825 après J.-C.) composa trois traités sur l'école le *Madhyamakāloka*, le *Tattvaloka* et la *Sarvadharmaśāśiddhi*⁴ Tous ces ouvrages, à part la *Pañjikā*, semblent perdus dans l'original sanskrit, et conservés seulement dans leurs versions tibétaines Les recherches que le Gouvernement de Baroda a faites afin de retrouver des manuscrits en Gujarat ont donné des résultats inattendus en ce qui concerne nos auteurs Le *Tattvasamgraha*⁵ de Śāntarakṣita et son commentaire intitulé *Pañjikā*, par son élève Kamalasīla, nous donnent une autre œuvre de ces auteurs, nullement mentionnée dans les catalogues tibétains L'ouvrage est actuellement sous presse et paraîtra dans la Gaekwar Oriental series

1 Tāraṇātha, xxix, Scheifner, p 212

2 Mdo, XXVIII, 4 5, Cordier, III, p 311

3 Mdo, XXVIII, 6, XXIX, 3, Cordier, III, pp 311, 389

4 Mdo, XXVIII, 7 9, Cordier, III p 389

5 BCP cite plusieurs stances de cet ouvrage, p 453 et suiv

— La période qui suivit n'est pas caractérisée par la production d'ouvrages d'une certaine valeur ou vraiment intéressants. Vidyākaraprabha et Dīpañkarajñāna¹ ont composé quelques œuvres, mais ces dernières ne contribueront à aucun nouveau développement de la philosophie, d'ailleurs, comme ce sont des ouvrages très récents ils ne nous intéressent pas ici.

Pour conclure, je voudrais faire remarquer au lecteur que, tandis que nous possédons un grand nombre d'ouvrages dans la langue originale sur le système Prāsangika, nous n'en avons pas un seul, sauf le *Tattvasamgraha* et son commentaire, sur l'autre branche des *Madhyamikas*, et, jusqu'à présent, aucun savant ne s'est encore consacré à l'étude de l'école *Svātantrika*, qui, selon moi, a contribué plus que l'autre au développement de la pensée bouddhique. Pour comprendre à fond les principes d'une école, nous devrions étudier non pas les commentaires sur les textes anciens, — ou du moins, nous ne devrions pas nous appesantir sur cette étude, — mais seulement les ouvrages que les constructeurs de systèmes ont écrits en toute indépendance et, c'est en partant de ce point de vue que je me propose de consacrer plus tard mes études au *Madhyamakahṛdaya* de *Bhavya* et au *Madhyamakālamkara* de *Śantarakṣita*.

4 — LA VIE D'ĀRYADEVA ET SES ŒUVRES

Āryadeva n'est connu par son nom propre que chez les auteurs sanscrits et chez les Tibétains. Les Chinois l'appellent Bodhisattva Deva (T'i-p'o) ou bien Kānadeva, Deva le borgne (Kua-t'a-p'o) et ce dernier nom est confirmé par Kūmāra-jīva. Le traducteur du « Sūtra sur la cause de la transmission du Dharmapitaka » (Nanjo n° 1310) n'emploie que le nom Kānadeva. Il est surnommé, d'après Grunwedel, Nilanetra, aux yeux

¹ Mdo, XXIX, 4, 9, etc., Cordier, III, p. 313.

noirs, à cause de deux taches foncées sur les joues¹ Karna-
ripa (Karnarūpa ?)² est mentionné comme son nom secret
que l'on dit avoir été employé par les adeptes de l'école mys-
tique

Les documents originaux sur la vie d'Āryadeva ne sont pas nombreux, et ceux qui ont la prétention d'être biographiques ne nous donnent que très peu de renseignements. Il y a une histoire d'Āryadeva traduite en chinois par Kumārajīva (Nanjo n° 1462) en 405 après J.-C., bien qu'il ait quitté l'Inde en 383 après J.-C.³ Il en a une autre, également traduite en chinois par Kū-kia-ye, en 472 après J.-C. et renfermée dans les vies des patriarches, c'est-à-dire, dans le Sūtra sur la cause de la transmission du Dharmapitaka (Nanjo, n° 1340). Candrakīrti mentionne l'origine royale d'Āryadeva à la fin de son commentaire du Catuhsatata (Tanjur, Mdo-hgrel XXIV, 273b de l'édition rouge). Huen Tsang et I-Tsing nous ont fourni quelques contes sur Āryadeva. Tārānātha, dans son ouvrage sur l'histoire du Bouddhisme, a consacré un demi-chapitre (xvii) à ce sujet, et Wassiljew, Takakusu et Grunwedel ont fondé leurs notes sur les documents mentionnés plus haut.

Toutes les données sont d'accord pour affirmer qu'Āryadeva était originaire du Sud. Candrakīrti et les Tibétains affirment pourtant qu'il était originaire du Simhaladvipa, c'est-à-dire, Ceylon. Il était issu de source brahmanique, nous disent les autorités chinoises. Candrakīrti, au contraire, dit qu'il était le fils du roi de Simhaladvipa, nommé Pañcasruga, d'après Tārānātha. Selon les autres Tibétains d'après Tārānātha, il naquit d'une manière surnaturelle d'un lotus dans le parc du roi de Simhaladvipa, qui l'adopta comme son fils. Le prince Āryadeva montrait de la bonté aux religieux bouddhiques.

D'après les documents tibétains, Āryadeva fut admis au

1 Grunwedel, p. 37

2 Grunwedel p. 37, Tārānātha, xvii, Schleifer, p. 83 et note

3 Takakusu, p. LIX

Sangha par le pandita Hemadeva Il apprit par cœur les trois Pitakas et entreprenant son pèlerinage vers le Jambudvīpa (Inde), visita les temples et les caityas C'est au cours de ce pèlerinage qu'il rencontra Nāgārjuna, devint son disciple et obtint les siddhis Les traducteurs tibétains du Catuhśataka, Śūksmājana et ḥī ma grags (Suryakīrti) l'appellent fils spirituel de Nāgārjuna D'après Kumārajīva et Kū-Kī-ye, il se retira dans un bos ou il écrivit le Śataśāstra, en vingt chapitres, et les quatre centaines (Catuhśataka) D'après Grunwedel, il composa son œuvre principale à Prayāga. Le roi-magicien Śuravajra fut un de ses maîtres, le célèbre Dharmatrata ou Dharmātala de Gandhāra, que l'on compte parfois parmi les sthaviras, fut son disciple principal¹ D'après Kū Kī-ye, la loi bouddhique fut transmise à Rāhulabhadra au temps de la mort d'Āryadeva Les Bouddhistes de Nālandā, ne pouvant vaincre les herétiques, appellèrent Āryadeva à leur secours Il resta quelque temps à Nālandā, mais retourna dans le Sud où il rencontra, chez Nāgārjuna, Nāgāhvaya, autrement dit Tathagatabhadra

Selon le système chronologique que j'ai adopté comme base provisoire de mon travail, Āryadeva me semble avoir vécu environ entre 200 et 225 après J.-C. Sa vie a été traduite en chinois par Kumārajīva en 405 après J.-C., mais ce dernier avait quitté l'Inde en 383 après J.-C. En tenant compte du fait qu'Āryadeva était devenu saint (Bodhisattva) pour son biographe sanskrit quelques années déjà avant 383, et qu'il était le prédecesseur de Vasubandhu et d'Asanga, son époque remonte à la première moitié du troisième siècle Pourtant, si nous acceptons le Cittavisuddhiprakarana comme un ouvrage authentique d'Āryadeva (ce dont je doute), il faudrait le situer dans la deuxième moitié du même siècle, l'année 200 après J.-C. ne servant que de terminus ad quo Cet ouvrage en effet mentionne les vāras (noms de jours) et les rāsis (les signes de zodiaque) qui, étant originaires de Grèce dans la seconde moitié du deuxième siècle, ne peuvent avoir été connus des

l'indous que très tard ; par conséquent, les ouvrages qui les mentionnent ne peuvent remonter à une époque antérieure à 250 après J.-C¹. En tout cas, l'époque d'Āryadeva doit être placée au troisième siècle au plus tard, et non au quatrième comme le fait S. C. Vidyābhūṣana (Proceedings & Transactions of the First Oriental Conference, Poona, 1922, vol II, p. 126.)

Le seul ouvrage dont la paternité peut être attribuée avec certitude à Āryadeva, est le *Catuhśatnka*, ou plutôt *Bodhisattvayogicāraśatnākā*, un ouvrage en quatre cents stances *anuṣṭubh*. Le titre de l'ouvrage aussi bien que sa paternité et le nombre de stances sont attestés par les références fréquentes dans la *Prasannapadī* de Candrakīrti, dans la vie d'Āryadeva traduite par Kumārajīva, et dans l'histoire du Bouddhisme par Tāraṇīthī. Malheureusement, l'ouvrage entier n'existe pas dans l'original sanscrit, mais seulement dans la version tibétaine M de la Vallée Poussin n'recueillit toutes les citations connues à cette époque, tirées de cet ouvrage par Candrakīrti (Museon, 1900, p. 236-210). Grâce aux découvertes de M. Haraprasāda Shāstrī, nous avons maintenant quelques nouveaux fragments du texte avec le commentaire de Candrakīrti (Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, III, pp. 419-511, Calcutta, 1914). Les huit derniers chapitres et, par conséquent, les deux cents dernières stances nous sont aussi conservés dans la version chinoise du Huen Tsang (Nanjio n° 1189). M. Nanjo a désigné cet ouvrage du nom de *Śatasāstravaipulya* (*Mahaśatasāstra* ?) et ce titre malencontreux est responsable de l'erreur commise par M. R. Kimura lorsqu'il avisa M. Haraprasāda Shāstrī que la version chinoise du *Śatasāstravaipulya* n'avait aucun rapport avec les fragments du *Catuhśatnaka*². M. Przyluski a lu cet ouvrage avec moi mot à mot, et nous avons trouvé la correspondance aussi complète que possible. Nanjio n° 1198 nous conserve

1 ZDMG, XXI, p. 304 et suiv., c'est M. Jacobi qui a attiré mon attention à ces références, et, à qui mes remerciements sont dus.

2 Voir HPS, p. 450

un commentaire de Dharmapāla également sur les huit chapitres de cet ouvrage, traduit par Huen Tsang. Ce commentaire me semble complet en soi ; il commence avec les Mangala-ślokas, ce qui nous indique que Dharmapāla n'a commenté que ces huit derniers chapitres. C'est, je pense, à cause de ce fait, et sous l'influence de Dharmapāla, que Huen Tsang n'a pas traduit les huit premiers. Il est intéressant de noter à ce propos que, de même que le *Madhyamakaśāstra* a été commenté par les *Yogācāras* aussi bien que par les *Mādhyamikas*, de même le *Catuhśataka* a été commenté par Dharmapāla (*Yogācāra*) et par Candrakīrti (*Mādhyamika*).

C'est également Haraprasāda Shastrī qui a découvert un autre ouvrage attribué par le colophon à Āryadeva¹ et nommé par le scribe Cittavīśuddhi, il fut publié dans le JASB, 1898, pp 175-184. Le titre est aussi confirmé par la mention qu'en fait le *Subhāśitasaṃgraha* (Museon, 1901, II, pp 13-16). Ce traité sur la purification complète de l'esprit en 130 stances *anuśūbh* décrit les moyens de la purification. Le Bouddha énonce que l'on obtient le *nirvāna* en admettant la non-existence en soi de la substance et de ses attributs (*dharmanairātmya* et *pudgalanairātmya*), admission qui est l'œuvre de l'esprit. *Prajñā* (la science) est un des moyens de la purification, mais la pratique que l'auteur prêche occupe le domaine du tantrisme dégénéré (Comparer les stances 29, 38, 100, 101, 112, 116, 121, etc.). Sa métaphysique se résume en ce qui suit : (65) On dit que l'attachement, l'aversion, l'ignorance, la jalousie et le désir ardent (*trṣṇa*) sont la source du péché, le bain (des rivières sacrées) ne peut pas les écarter (purifier) (66) Leur origine (dans la pensée) des êtres est l'attachement fixe du moi et du mien (*ātmātmyagraha*), celui-ci a pour cause l'ignorance (*avidyā*), l'ignorance désigne la connaissance fausse (67) De même que la connaissance (fausse) de l'argent sur la nacre est écartée si l'on observe (la nature vraie) de la nacre, de même, elle aussi (l'ignorance) disparaît complètement si l'on observe la non-substantialité (68-69) De même que

1 Poussin, *Museon*, 1900, p 210

la connaissance (snusse) du serpent à propos d'une corde est écartée si l'on observe (la nature réelle de) la corde (et qu'on ne commettra jamais plus cette erreur dans cette vie) de même la connaissance de la réalité du monde est certe quand on oublie la science adumbrante (vayavijnana) et elle ne naîtra plus jamais, mais que la paix dont la sagesse est brûle. M. de la Vallee Poussin croit que ce traité ne peut pas être attribué à Aryadeva l'auteur du *Catalatankha* car celui-ci n'écrit pas dans les autres ouvrages de l'auteur le sens d'accord avec lui et pense que c'est un autre Aryadeva qui mentionne deux fois les *vims* et *risis* (stanzas 72^o 75^o). Jusqu'à présent nous n'avons pas trouvé de citations tirées de cet ouvrage chez les auteurs postérieurs sauf chez celui du *Subhūtisangraha*. Encore faut-il admettre que l'identité de l'auteur de ces deux ouvrages reste douteuse.

Dr I. W. Thomas a publié dans JRAS 1918 pp 267-310 une des deux versions tibétaines du *Bhastavaprakarana* les versinus chinoises de Paramarthi et d'I Tsing avec une traduction anglaise d'après la version tibétaine et une reconstruction conjecturale du texte en sanskrit. Les traducteurs tibétains et chinois ne s'accordent pas sur la paternité de cet ouvrage les Tibétains l'attribuent à Aryadeva et les Chinois parfois à Aryadeva parfois à Dignaga. Il est probable que le texte peut être attribué à Aryadeva et le commentaire à Dignaga comme le dit le Dr Thomas bien que les Tibétains les attribuent l'un et l'autre à Aryadeva. Je crois avoir trouvé les traducteurs tibétains beaucoup plus près de la vérité que les traducteurs chinois dans plusieurs cas en ce qui concerne la paternité. Le texte ne consiste qu'en six stances anusubhi (selon la seconde version tibétaine Vdo XVIII 1 sept.) Il traite les problèmes usuels de l'école. « De même que la connaissance (conception) du serpent dans une corde est sans réalité quand on observe la corde de même la conception de la corde serait sans réalité quand celle-ci se dissout en ses parties. Tous les objets ainsi examinés deviennent pareillement dépendants et par conséquent tombent dans le do-

mane de la samykti, mais n'existent pas dans le paramārtha. Même le tout petit, anu, est hors de conception, est égal à non-entité, est une illusion. Ce qui est une illusion, n'a pas de réalité, et toutes choses étant dépendantes et illusoires, si on les examine correctement, le savant ne doit pas avoir peur du serpent l'attachement, etc. On peut employer les moyens du monde pour examiner les objets du monde, mais si l'on desire se détacher de toutes les misères, on doit chercher la vérité absolue. »

De plus, il y a dans le Tanjur trois autres ouvrages attribués à Āryadeva, à savoir - Skhaṭapramathana yuktī Hetusiddhi, Madhyamakabhrāmaghāṭa et Jñānasārasamuccaya et son commentaire par Bodhībhadra, conservés dans les versions tibétaines. Aucun d'eux ne me semble important.

M Nanjio dans son catalogue du Tripitaka chinois dit qu'il y a neuf ouvrages attribués à Āryadeva, à savoir

1^o Prāṇamūlaśāstratikā (n° 1179) traduit en 409 après J.-C.

2^o Prajñāpradipaśāstratikā (commentaire) (n° 1185) traduit en 630-632 après J.-C.

3^o Śataśāstra (en vingt chapitres), (n° 1188) traduit en 404 après J.-C.

4^o Śataśātravaipulya (n° 1189) traduit en 650 après J.-C.

5^o Śatasātravaipulya (commentaire de Dharmapāla) (n° 1198) traduit en 650 après J.-C.

6^o Mahāpuruśāśāstra (n° 1242) traduit entre 397-439 après J.-C.

7^o Śatākāraśāstra (n° 1254) traduit entre 508-535 après J.-C.

8^o Śāstra on the refutation of the principles of four principal heretical schools mentioned in Lankāvatāra (n° 1259) traduit entre 508-535 après J.-C.

9^o Śāstra on the explanation of the nirvāna of twenty heretical Hinayāna teachers mentioned in Lankāvatāra (n° 1260) traduit entre 508-535 après J.-C.

De ces ouvrages, les n°s 4 et 5 sont déjà envisages plus haut ; la paternité du n° 3 est attribuée à Āryadeva par Kumārajīva

1. Mdo, XVIII, 2, 5, 6, Cordier, p 297 298

ce vocabulaire comme base, j'ai commencé la reconstruction du reste, conservant les mêmes mots et les mêmes phrases, à moins que le mètre ne m'obligeât à chercher des synonymes. J'ai aussi essayé de reconstituer le style de l'original. Je ne peux pas maintenir la thèse du Dr Thomas qui soutient que la versification d'Aryadeva est grossière ou imparfaite; nous avons dans ces neuf chapitres 108 stances accessibles sous leur forme originale, en sanscrit, et j'ose dire que pas une seule d'entre elles n'est grossière au point de vue du style, qui est beaucoup plus fin, vigoureux et plein de verve que celui de Nāgārjuna. On jugera si ma tentative est réussie à cet égard.

La version tibétaine que je présente se base sur quatre xylographes, deux du texte dans les éditions rouge et noire et deux du commentaire dans les mêmes éditions. Parfois, j'ai dû corriger légèrement la version, par exemple, *thob* en *thos* dans 199, *ni* en *yi* dans 366, d'après la version sanscrite. Le texte aussi bien que le commentaire de Candraśākṛti ont été traduits en tibétain par le pandit Sukṣmajana et Lama Suryakṛti (ñi ma grags).

M. Haraprasāda Śāstri dans son introduction à la Catuhśatikā, c'est à-dire, Catuhśataka, dit « Une comparaison avec la version tibétaine démontre le fait que la Catuhśatikā originale ne contenait que 375 stances anustubh, qui avec les seize longs colophons compteraient 400 pour le copiste. C'est pourquoi elle s'appelle Catuhśatikā. Ces 375 stances se divisent en seize chapitres, la plupart d'entre eux contiennent 25 stances chacun. C'est dans quelques chapitres seulement que les stances sont moins de 25 ». Mais, à ma grande surprise, je trouve, dans les deux éditions (noire et rouge), que le nombre de stances est 400, et que chaque chapitre contient 25 stances (Comparer Poussin, JRAS, 1917, p. 129 et suiv.). Je donne ci-dessous un tableau de comparaison entre les stances connues de Haraprasāda Śāstri, dans les citations ou dans les fragments du commentaire, et celles que j'ai reconstruites.

Tableau

Chapitre	Nombre de stances selon H P S	Nombre de stances dans les fragments selon H P S	Nombre de stances que j'ai reconstruites	Nombre de stances trouvées dans les citations (Commentaire etc)
VIII	24	48	6	2
IX	25	8	17	0
X	25	10	12 ½	2 ½
XI	14	7	18	0
XII	14	8	12 ½	4 ½
XIII	25	13	10	2
XIV	25	21	4	0
XV	25	8	15 ½	1 ½
XVI	25	2	22 ½	½
		95	117	13
			225	

La traduction que je présente n'a aucune pretention à être soit strictement philologique, soit strictement philosophique, mon seul but étant de donner une interpretation aussi exacte que possible, et, avant tout, comprehensible. Les commentaires servent pour mieux comprendre la traduction et la pensée philosophique. Le vocabulaire contient tous les mots, sauf les pronoms et les formes diverses du verbe « être », etc.

BODHISATTVAYOGĀCĀRA
CATUHŚATAKAŚĀSTRAKĀRIKĀ

(Texte tibétain-sanscrit)

VIII

176

ji ltar mi mthun mi rnam la |
mdsah ba yun rin mi gnas pa ||
de bshun kun la skyon šes lh |
hdod chags yun rin mi gnas so ||

*naresu ananurūpesu ciram rāgo na tishthali |
evam sarvatra dosajñe ciram rāgo na tishthali || 1 ||*

176. Reconstruit d'après la version tibétaine, mais le fragment du commentaire qui suit m'a beaucoup aidé : *sneho vigataḥ, evam doṣajñe sarvatra rāgo na tishthātī na kevalam sarvadoṣadarsitvāc ciram nāsti rāgah* (HPS, p. 173)

177

la la de ūnd la chags te |
la la de ūnd la sdon shun ||
la la de ūnd la rimong pa |
de phyir hdod pa don med paño ||

*tatraiva rājyate kaścit kaścit tatraiva dusyati |
kaścit muhyati tatraiva tasmād rāgo nirarthakah || 2 ||*

177. HPS donne *Adyāḥ* au lieu de *rāgah*, mais le commentaire, la version tibétaine et le contexte confirment notre lecture

178

rtog pi med par hdod chags la |
sogs la yod ūnd yod min na ||
yan dag idon de rtog pa shes |
blo dan ldon pa su shig hdsin ||

vinā kalpanayāstītvāpi rāgādīnām na vīdyate |
bhūtarthīḥ kalpanā eeti ko grahī-yatī buddhimān || 3 ||

179

hgah lahn gan dan lhan cig du |
beins pa shes bya yod min te ||
gshan dan lhan cig beins pa la |
bral bar rigs pa ma yin no ||

kasyacit kenacit sārdham bandho nama na yujyate |
parena saha baddhasya vīprayogo na yujyate || 4 ||

180

bsod nams chun du chos bdi la |
the tchom za bar yan mi hgyur ||
the tchom za ba team shug gis |
srīd pa hrul bor byas par hgyur ||

asmin dharme'ipapunyasya samdeho'pi na jāyate |
bhavah samdehamātrena jāyate jarjarikrtah || 5 ||

181

chos gan shig la tbub pa yis |
thar bahi bar du hphel pa ūnd ||
gsuns der gan la gus med pa |
de ni gsal bar blo ldon min ||

ā moksād yasya dharmasya vrddhīm evoktavān munih |
tatra bhaktir na yasyāsti suvyaktam buddhīman na sah ||

181 HPS donne *ātmā hy adyasya* etc, qui est incompréhensible, notre lecture est confirmée par la version tibétaine et le contexte

182

bdag mi mya nan bdah bgyur shes |
ston mun ston ltar mthun mun te ||
log Itas mya nan mi bdah bar |
de bshun gsegs pa rnamgs gsun no ||

nāśūnyañ śunyavad dr̄ṣṭam nirvanam me bhavatv iti |
mīthyādr̄ster na nīrvānam varnayanti tathāgataḥ || 7 ||

182 Cité MA, p 119, avec la lecture *ston min*. La version tibétaine du texte porte *ston nld*, qui me semble être une faute du copiste. Je corrige notre texte tibétain d'après le sanscrit, la version tibétaine du commentaire, et aussi la version du MA. Le sens de notre version sanscrite est très clair, avec deux négations nous aurons une affirmation forte sūnyam eva śūnyavad dr̄ṣṭam

183

gan las h̄jig rten bstān byun ba |
de las h̄jug pa gsuns p̄i ste ||
gan las don dam bshad h̄byun ba |
de las ldog pa gsuns paho ||

laukikī deśanā yatra pravrttis tatra varnyate |
paramārthakathā yatra nīrvrttis tatra varnyate || 8 ||

184

kun yod ma yin ci bya shes |
khyod la h̄jigs pa skye bgyur gran ||
gal te bya ba yod na m |
chos h̄di zlog byed mi bgyur ro ||

kim kartvāmy asat sarvam iti te pāyate bhayam |
vidyate yadi kartavyam nāyam dbarmo nīrvitakah || 9 ||

185

khyod la ran phyogs chags yod cni |
gshan gyi phyogs la mi dkah na ||
mya nan hdas par mi bgro ste |
güns spyod shi bar yons mi hgyur ||

svapakse vidyate rāgah parpaksis tu te'priyah |
na gamasyasi nirvānaṇi na sivam dvandvacārinah || 10 ||

186

byed med mya nan hdah hgyur shin |
byed pas yan srid hgyur te des ||
bsam bral med pas mya nan las |
hdas pa thob sla eig sos min ||

akurvānasya nirvanam kurvānasya punar bhavah |
niscintena sukham praptum nirvānam tena netarah || 11 ||

187

gan la hdir skye yod min pa |
de la shi gus ga la yod ||
ran khyim las bshin srid pa ni |
hdi nas bbyun babn bya bar dkah ||

udvego yasya nastiha bhaktis tasya kutah śive |
nurgamas ca bhavad asmāt svagrīhād iva duskarah || 12 ||

188

la la sdug bsnal zil mnān cni |
hehi bar hdod pa dag snan ste ||
de tefie de dag gti mug pfiyir |
go hphan dam par mi bgor zan ||

duhkhahibhutā drsyante kecī maranakaṅkṣinah |
te tadā kevalam mohan na gacchanti param padam || 13 ||

189

spiyin pa dman pa la gsuns ſin |
 hbris la tchul khrims gsuns pa ste ||
 mchog la ſhi ba gsuns gyur ba |
 des na rtag tu mchog tu byos ||

hīnasya dānam nirdistnū ūlām madhynsyā caiva hi |
 ūvam agryasya kathitam tasmād agryam sada ūrulam || 14 ||

189 Le fragment du commentaire sur le vers précédent indique le sujet de ce vers — atrāha — yady evam sarvaparityūgena nirvānam evārthanīyam, tātpṛāptaye bhāvūnikathāvāstu, tat kumartham bhagavatā dāna-llakathe api vihite iti, ucyate — trividho hi sativādhātuh, hīnamadhyottamabheda, tadbhedārtham bhagavato desanā-vaicitryam

190

bsod nams min pa dan por zlog |
 bar du bdag ni zlog pa dan |
 phyi nas lta ni kun bzlog pa |
 gan gs ſes de mkhas pa yin ||

vāranam prāg apunyasya madhye varanam ātmanah |
 sarvasya vāranam paścād yo jānīte sa buddhimān || 15 ||

190 Cité MV, p 359

191

dnos po geig gi lta bo yan |
 de ni kun gyi lta bor bsad ||
 geig gi ston ūid gan yin pa |
 de ūid kun gyi ston ūid do ||

bhāvasyaikasya yā drṣṭih saiva sarvasya kathyate |
 ekasya ūṇyatā yāsti saiva sarvasya ūṇyatā || 16 ||

192

chos chags de bshin gšegs rnam s kyi |
 mtho ris bddod pa rnam s la gsuns ||
 thar ba bddod rnam s la de ūid |
 slad gyur gshan du smros cīn gos ||

uktas Tathāgatair dharmānurāgah svargakānsuṇām |
 mumuksuṇām tathānyatra tattvam evopadisyate || 17 ||

193

bsod nams hdod pas ston pa ñid |
 kun tche hrjod par bya min te ||
 gnas ma yin par spyar bañi sman |
 dug tu hgyur ba ma yin nam ||

*sarvadā naiva vaktavyā punyakāmena śunyata |
 ayogayuktam bhaisajyam garalam jāyate na kīm || 18 ||*

194

ji ltar kia klo skad gshan gyis |
 bzun bar mi nus de bshin du ||
 hñig rten pa ji ma gtogs par |
 hñig rten bzus bar nus ma yin ||
 nanyayā bhāsayā mlechhas śakyo grāhayitum yathā |
 na laukikam rte lokah śakyo grāhayitum tathā || 19 ||

194 La version tibétaine citée MA, p 120, la version sanscrite MV, p 370 Le fragment du commentaire contient la suite bāladāraka vat, yathā bāladārako nānyayā bhā ayā sakyate bodhayitum, tathā pṛthagjano lokah, ata eva lokāvatāropāyatvāt

195

yod dan med dan yod med dan |
 gñis ka min shes kyan bstan te ||
 nad kyi dban gis thams cad kyan |
 sman shes bya bar hgyur min nam ||

sad asat sadasac ceti nobhayam ceti kathyate |
 nanu vyādhivaśat pathyam auśadham nāma jayate || 20 ||

195 La version sanscrite citée MV, p 372 Poussin ajoute « MSS, *vasī pathyam* et le corrige en *sarvam* Toutes les versions tibétaines portent *thams cad*, c'est à dire, *sarvam* J accepte pourtant *pathyam* comme la lecture correcte et originale, malgré les versions tibétaines Car, les deux manuscrits sanscrits indépendants la confirment, et *pathyam* donne le sens le meilleur et le plus précis Peut-être le traducteur tibétain voulut-il éviter la répétition du mot *sman*, qui veut dire *auśadham* aussi bien que *pathyam*, et mit *thams cad*

196

yan dag mthon na gnas mchog la |
cun zad mthon na bzad hgro ste ||
de phyir nan bdag bsam pa la |
mkhas pa rtag tu blo gros bskyed ||

samyag drste param sthānam kiñcid drste subhā gatih |
tasmād adhyātmacintāyāñ kāryā nityam matir budhah ||21||

197

de ñid šes pas gal te bdir |
mya nan hdas pa ma thob kyan ||
skye ba phyi mar hbad med par |
nes par thob hgyur las bshin no ||

iha yady api tattvajño nirvanam nadhigacchati |
prāpnoty ayatnato'vaśyam punarjanmanu karmavat || 22 ||

197 La version tibétaine citée MA, p 2, avec la lecture *gshan du*, au lieu de *phyl mar* de notre texte La version sanscrite citée MV, p 378

198

bsam bshin pa ni bya ba na |
kun la grub pa sin tu dkon ||
hdi nahñ mya nan hdas med min |
spyor dan groñ rnam rñed par dkah ||

sarvakāryeṣu niśpattiś cintyamāna sudurlabhā |
na ca nāstiha nirvānam yuktī muktās ca durlabhā || 23 ||

199

lus la yon tan med thos nas |
hñod chags yun rin mi gnas te ||
lam de ñid kyis thams cad kyan |
zad par hgyur bñ ma yin nam ||

śrutiñ śarīranañgonyam ciram rāgo na tiṣṭhati |
prāptas tenaiva margena sarvasyāpi namu kṣayah || 24 ||

199 HPS donne *kṣa am* au lieu de *ciram*. Je restitue *ciram* d'après le commentaire qui porte *yathāha cirakālām*, et aussi d'après la version tibétaine. Je ne dis pas qu'il s'accorde mieux avec le sens

200

ji ltar sa hon mthar mthoñ shin |
de la thog ma yod min ltar ||
de bshin rgyu ni ma tchad phyir |.
skye hahñ hbyuñ har mi hgyur ro ||

rnal hbyor spyod pa hshi brgya pa las slob ma spyoñ
pa ste rah tu byed pa brgyad paho ||

yathā bījasya drsto'nto na cādīs tasya vidyate |
tathā kāraṇavaikalyāj janmano'pi na sambhavah || 25 ||

200. La version sanscrite citée MV, p. 220.

yogācāre catuhśatake pārikarmikam nāma
prakaraṇam aṣṭamam || 8 ||

IX

201

thams cad hbras buñi don skye ha |
des na rtag yod min deñi phyir ||
thub pa ma gtogs ji ltañi dños |
de bshin gšegs pa yod ma yin ||

sarvam kāryārtham utpannam tena nityam na vidyate |
tasmān munim rte nāsti yathābhāvas Tathāgataḥ || 1 ||

202

gañ shig gañ na nam du yañ |
ma brten par ni yod ñid med ||
des na nam yan gan shig du |
rtag pa hgah yan yod ma yio ||

apratiyāstitā nāsti kadācit kasyacit kvacit |
na kadācit kvacit kaścit vidyate tena śūśvataḥ || 2 ||

202. La version sanscrite citée MV, p. 397 et 505.

203

rgyu med par ni dnos po med |
rgyu ldan rtag pa yod min pa ||
des na rgyu med las grub ni |
de nid mkyen pas grub min gsuns ||

na vina hetuna bhavo hetumān nasti śasvatātah |
tenakaranatah siddhuh siddhur netyaha tattvavit || 3 ||

203 HPS donne pour la première quatrine la lecture *hīyate nityavām yasmāt* tout à tort. J'ai trouvé celle ci dans le commentaire p 482 et la lecture est confirmée par la version tibétaine — katham kṛtvā ? yasmāt na vina hetuna bhavaḥ bhavaḥ svabhāvah ātmeti paryayāḥ sa vina hetunā na sambhavati

204

ni rtag byas par mthon gyur nas |
ma byas gal te rtag na ni ||
byas hi yod pa mid mthon nas |
rtag pa yod nid min par i gyur ||

amityam krtakam drṣṭiva saśvāto krtako yadi |
krtakasyastit am drṣṭva nastitavastu sasvatah || 4 ||

204 HPS donne pour la quatrième quatrine la lecture *nāśit tendśū* qui est incompréhensible. Je restitue d'après la version tibétaine, et le contexte la confirme

205

mkhah la sogs rnams rtag go ces |
so sohi skye bo dag gis rtogs ||
mkhas pa rnams kyis de dag la |
hjig rten pas kyan don ni mthon ||

akaśadīnī kalpyante mīyānīśī pṛthagjanaiḥ |
laukikenapī tēśv arthanā na paśyanti vicakṣanah || 5 ||

206

phyogs shes bya ba phyogs can ni |
kun la gnas pa ma yin te ||
debi phyir phyogs can la phyogs ni |
gshan yan shin tu gsal bar yod ||

pradeśini na sarvasmin pradeso nāma vartate |
tasmāt suvyaktam anyo'pi pradeśo'stu pradeśim || 6 ||

207

gan shig yod na dnos po la |
hjug dañ ldog pabn dmigs par hgyur ||
de ni gshan gyi dban gyur te |
des na hbras bur yan hgyur ro ||

yasmin bhāve pravrttiś ca nivrttiś copalabhyate |
anyāyattaś ca so'py asli karyam tenaiva vīdyate || 7 ||

208

hbras bu med par rgyu ja ni |
rgyu fiñd yod pa ma yin te ||
de yi phyir na rgyu rnams kun |
hbras bu fiñd du thal bar hgyur ||

na kāryena vinā hetor hetulvam gena vīdyate |
hetūnām eva sarvesam karyatā tal prasajyate || 8 ||

208 Cité MA, p 150

209

rgyu ni rnams par hgyur ba na |
gšhan gyi rgyu ru hgyur ba ste ||
gan la rnams par hgyur yod pa |
de ni rtag ces byar yod min ||

hetuś ced vikṛlo'nyasya kāranam jāyate nanu |
vikāro yasya bhavati śūśvataḥ sa na yujyate ||

210

rtag pa gan gi rgyu yin paḥi |
dnos med ma byun ba las skye ||
tan mid hbyun bar gyur de la |
rgyu ni ldog par hgyur ba ste ||

*sasvatam karanam yasyābhavo bhavad bhavisyati |
svata evodbhavas tasya hetus caivam nirarthakah || 10 ||*

211

dnos po rtag pa las skyes pa |
ci lta bur na mi rtag hgyur ||
nam yan rgyu dan hbras bu gnis |
mtchan mid mi mthun mthon ma yin ||

*bhavah śasvatato jafah sa nityo jayale katham |
vailaksanyam dvayor hetuphalayor naiva drsyate || 11 ||*

212

gan gi phyags hgah rgyu yin shun |
phyogs hgah rgyu ma yin des na ||
de ni sna tchogs i gyur na go |
sna tchogs rtag par ga la rigs ||

*pradeśo yasya hetuh syad ahetur api kaścan |
bhinnatvad bhinnadesatvam nityata yujyate katham || 12 ||*

213

rgyu ni zlum po gan yin pa |
de ni hbras bu la yod min ||
des na bdag mid kun spyor ba |
rdul phran ruams la mi hthad do ||

*vrīlo yo vidyate hetuh sa phalaya na kalpate |
anūnām tena samyogah svasmin naupapadyate || 13 ||*

214

rdul phran gcig gi gnas gan yin |
de ni gshan gyi yan mi bddod ||
de phyir rgyu dan libras bu gnis |
bod tchod mnam par bddod ma yin ||

*anor el asya yal slihanam tud evanyasya nesyale |
ubhaylor hetuphalaylor yaugapadyam na cesyale || 14 ||*

215

gan la sar gyi phyogs yod pa |
de la sar gyi cha yan yod ||
gan gi rdul la phyogs yod pa |
des na rdul rdul phran min bsnad ||

*purvo yasya pradesah syat purvum sas tasya vidyate |
anor yena pradesah syat tenanur ananur bhavet || 15 ||*

216

mdun gyis len cid rgyab kys ni |
gton bar gyur na de dag gnis ||
gan la yod pa ma yin pa |
de ni hgro bor yan mi bgyur ||

*purvagrhe paro duram gacched yadi, tayor dvayoh |
satta kvapi na vidyeta janmano pi na sambhavah || 16 ||*

217

gan la dan po yod min shin |
gan shig la dkyil yod min la ||
gan la tha ma yod min pa |
mnon med de ni gan gis mthon ||

*yasyadit naiva bhavati madhyam yasya na vidyale |
antaś ca yasya na bhavet kenavyaktah sa drsyate || 17 ||*

218

hbras bu yi ni rgyu bshig pa |
des na rgyu ni rtag ma yin ||
yan na gan na rgyu yod pa |
de na hbras bu yod ma yin ||

*hetor vināśah kāryena tena helur na śāśvataḥ |
alha helur bhavati yah sa kāryam naiva jāyate || 18 ||*

219

thogs Idan dnos po rtag pa ni |
gan duhn snan pa ma yin te ||
des na nam yan sans rgyas rnams |
rdul phran rtag pa fiid ni gsuns ||

*samyogi śasvato bhavo yena drsto na vidyate |
sasvatalvam anos tena jalu buddhair na kathyate || 19 ||*

220

hchin dan beins dan thabs las gshan |
thar ba gal te yod na ni ||
de la ci hn mi skye ste |
des na de thar shes mi brjod ||

*baddhasya bandhanopayad nirvānam yadi bhidyate |
ajatam sad alas tena nirvānam ilt noyate || 20 ||*

220 Ma version sanscrite ne m'a pas donné satisfaction complète. La version chinoise est aussi obscure

221

mya nan hdas la phuu po rnams |
yod miin gan zag srid ma yin ||
gan du mya nan hdas gyur ba |
ma mthon der myan hdas gan shug ||

*shandhā na santi nirvāne pudgalasya bhavo na ca |
yena drṣṭam na nirvanam nirvanam tena kim bhavel || 21 ||*

221 Le sens est déterminé d'après la version chinoise

222

srid dañ bral la thar bahi tche |
śes yod yon tan ci shig yod ||
śes med pa yi yod pa yañ |
gsal har yod pa min de mtchuñs ||

*nirvāñatī yadī bhavābhāve tadā jñānenā ko gunāḥ |
ajñānasya hī ya bhāvah sa vyaktīñ pāślītāsamaḥ || 22 ||*

223

thar ba bdag cig yod na ni |
śes yoñs po na srid pa yod ||
de med na nl srid pa la |
bsam pa hñ yod pa ma yin ||

*ālmaiva yadī nirvāñatī jñānam purnatī bhavo bhavet |
tadabhāve hī sañsāre bhāvanāpi na vidyate || 23 ||*

224

sdug bñāl las thar mi rnams la |
gshan ni yod pa min par ñes ||
de phyr rnam pa kun tubñ bdag |
zad pa legs shes bya bar brjod ||

*naresu duhkhamuklesu paro nāma na vidyate |
sarvāñdhāmāksayas tena śreyāñ ilī abhidhīyate || 24 ||*

225

hjig rten pa hdi ñid bla yi |
don dam rnam kun ma yin te ||
hjig rten pa la cun zad yod |
dam pabi don la yod ma yin ||

rnal hbyor spyod pa bshi brgya pa las dños po rtag pa
dgag pa bsgom pa bstan pa ste rab tu byed pa dgu paho ||

varañ laukikam evedam paramārtho na sarvathā |
laukike vidyate kiñcit paramārthe na vidyate || 25 ||

*yogācāre catuhśatake nityārthapratīśedho nāma
navamañ prakaranam || 9 ||*

X

226

gañ tche nañ bdag bud med min |
skyes min ma nin ma yin pa ||
de tche mi šes bbah shig las |
khyod bdag pho ho sñam du sems ||

antarātmā yadā na stri na pumān na napumsakam |
tadā kevalam ajñānād bhāvas te'ham pumān iti || 1 ||

227

gan tche hbyun ba thams cad la |
pho mo ma nin yod min pa ||
de tche ci ste de dag ñid |
brten nas pho mo ma nin yin ||

yadā sarveṣu bhūteṣu nāsti stripumnapumsakam |
tadā kiñ nāma tāny eva prāpya stripumnapumsakam || 2 ||

228

khyod kyi bdag gañ nabi bdag min |
des de bdag min ma nes phyir ||
dños po mi rtag pa ruams la |
rtog pa skye bar hgyur min nam ||

yas tavātmā mamānātmā tenātmā niyamān na sah |
nanv anityeṣu bhāveṣu kalpanā nāma jāyate || 3 ||

229

skye dañ skye bar skyes bu ni |
lus bshin rnam par hgyur bar hgyur ||
khyod kyi de la lus las gshan |
ñid dañ rtag ñid mi rigs so ||

dehavad vikṛtim yātī pūmāñ janmani janmani |
dehāntenānyatā tasya nityatā ca na yuṣyate || 4 ||

230

reg dañ mi ldan dños po la |
bsgul ba shes bya mi skye ste ||
de phyir lus kyi gyo ba la |
srog ni byed pa por mi hgyur ||

asparśavatsu bhāveṣu ceṣṭā nāma na jāyate |
tasmāc chartraceṣṭāyā jīvah karītā na jāyate || 5 ||

231

mi htche ba dañ bdag rtag pa |
hdi la rgyu ni ci yod sñam ||
rnam pa kun tu śin śrin las |
rdo rje bsruñ byar mi hgyur ro ||

śāśvatasyāmarasyāsyālmano hetur hi ko mālah |
sarvathā kītakād vajrabhakṣanam naiva jāyate || 6 ||

232

skye ba dran pa yod pahi phyir |
gal te khyod kyi bdag rtag na ||
śion byas pa yi rma mthoñ nas |
khyod kyi bdag go ces mi rtag ||

smṛtiśāntānasiddhyartham ālmā nityo matas lava |
dṛṣṭivā bhāgyakṣayañ lasya so'nityaḥ kiñ na te mālah || 7 ||

233

sems pa can dan ldan bdag kyan |
gal te šes po ūid yin na ||
de yis sems pa can sems pa |
min shes skyes bu rtag mi hgyur ||

ātmans cec caittavato jñātrivam jāyate tadā |
nāśi cittam ca caittam ca putan nityo na jāyate || 8 ||

234

bde ba la sogs dñi ldan srog |
bde sogs bshin du sna tchogs mthon ||
de phyir bde la sogs bshin te |
rtag pa ūid duhn mi run no ||

jivah sukhādumān dr̥sto vibhinnah sa sukhādvat |
tasmāt sukhādīvat tasya nityatāpi na yujyate || 9 ||

235

gal te šes pa yod rtag na |
byed pa log par hgyur ba ste ||
gal te me ni rtag hgyur na |
bud ūin gis don yod mi hgyur ||

karanañ jāyate mithyā caitanyam ūāśvatam yadi |
nityo yadi bhaved agnir indhanan nisprayojanam || 10 ||

235 La première partie citée dans le commentaire Voir HIPS,
p 488

236

rdsas ni bya ba ji bshin du |
hjig pahu har du gyo ba med ||
des na skyes bu yod šes pa |
yod pa med ces byar mi rigs ||

ā vināśāc calañ nāma dravyam nāśti kriyā yathā |
puruśo'sti na caitanyam iti tena na yujyate || 11 ||

237

gshan du šes pa yod pahi khams |
mthon shiñ gshan du šes yod de ||
lcags kyi shu ñid bshin deñl phyir |
skyes bu rnm̄ par bgyur bar bgyur ||
cetanñdhātūr nnynta dñsyate'nyatra cetanā |
dravatvam iva lohasya vikñtiñ yāty atn̄i pumān || 12 ||

238

šes yod yid team shig la ste |
skyes bu nam mkhañ bshin du che ||
de phyir de yi ño bo na |
šes pa yod ñid min ltar mthoñ ||
caitanyañ ca manomātre mahāñ cākāśavnt pumān |
acaitanyañ tatas tasyn svarūpam iva dñsyate || 13 ||

239

gal te kun la bdag yod na |
gshan gyis de ces ñar mi rtog ||
de fid kyis na de ñid la |
sgrib ces bya bar mi bthad do ||
paras tasyeti kim nāham aham sarvagato yadi |
tenaivāvaraṇam nāma na tasyaivopapadyate || 14 ||

239. HPS donne la lecture *fava* au lieu de *tasya* de notre texte. Je l'ai restituée d'après la version tibétaine et le commentaire qui porte : kim iti *tasya* *tasmāt mama* Iva ahamkāro aotpadyeta HPS, p. 489.

240

gañ gi yon tan byed po dañ |
rnam kun šes yod ma yin pa ||
de dag dan ni smyon pa la |
khyad par ci yan yod ma yin ||

yeśāñ gunānām kartṛtvam acaitanyañ ca sarvaśah |
teśām unmattakānām ca na kiñcid vidyate'ntaram || 15 ||

241

yon tan rnam kyi rnam kun tu |
 khyim la sogs dag byed šes kyi ||
 za ba rnam par mi šes pa |
 hdi las mi rigs gshan ci yod ||
 kartum nāma vijānanti grhādīn sarvathā gunāḥ |
 bhoktum ca na vijānanti kim ayuktam atah paṭam || 16 ||

242

bya ba dan ldan rtag pa med |
 kun tu son la bya ba med ||
 bya ba med pa med dan mtchuns |
 bdag med la khyod cis mi dkab ||
 kriyāvāñ śāśvato nāsti nāsti sarvagata kriyā |
 niskriyo nāstītātulyo nairātmyam kim na te priyam || 17 ||

242 La version sanscrite citée MV, p 116

243

la lar kun tu son bar mthon |
 la lar skyes bu lus tteam shig ||
 la lar mthon ste rdul team shig |
 šes rab can gys med par mthon ||
 sarvagah kenacid drsto dehamātras tu kenacit |
 drsto'numātrah kenāpi prājñenāsan sa drśyate || 18 ||

243. La version tibétaine du texte (noire et rouge) porte dans le troisième vers du quatrain *skyes bu* au lieu de *mthon* *ste* de notre texte Je l'ai restituée d'après la version tibétaine du commentaire

244

rtag la gnod pa ga la shig |
 gnod med thar ha ga la yod ||
 des na gan gi bdag rtag pa |
 de yi thar ba mi rigs so ||
 nilyasya kasyacid duhkham aduhkhasyāśli nirvṛtiḥ |
 nilyo yasya bhaved ātmā tasya makso na yujyate || 19 ||

245

gal te bdag ces byi yod na |
bdag med sunam pi mi rigs shin ||
de uid rigs pi des pi lus |
myi uau hdas gyur shes byahu brdsun ||

*nunam alma yadt bhaven naturalmyam naiva bhavyate |
suyuktito pi nirvanam vitalham tasya jayate || 20 ||*

246

gal te grol ba med uid ni |
de ni snar yin med pi uid ||
mi ldon pi la gun mthos pi |
de ni ron bshun shes bar bsad ||

*yadi nasti eva nirvanam talprag api na vidyate |
drstam yan manuse nama sattvani tasyaiva bhusyate || 21 ||*

247

gal te mi rtig chad na ni |
di dun rtchba sogs ci ste yod ||
i di ni gal te bden lgyur na |
su lahn gti mug kyan mi lgyur ||

*uccheda yady anityasya trnadeh sambhavah katham |
sad idam cel tada lasyapy avidyawa na jayate || 22 ||*

248

bdag ni yod par gyur nahm gzugs |
gshan las hbyu bar snai gyur la ||
gshan las gnas par snan gyur shin |
gshan las rnam par hfig par snan ||

*sattayam almano rupam anyodbhulam hi drsyate |
drstvaiwa sthltim anyasya vinaso nyasya drsajate || 23 ||*

248 La version tibétaine du texte porte *l rigs pa snan gyur snan* au lieu de *rnam par hfig par snan*. Je l'ai restituée d'après la version du commentaire.

249

mu ltar sa bon byas pa las |
myu gu byas pa skye hgyur ba ||
de bshn mi rtag thams cad ni |
mi rtag dag las hbyun bar hgyur ||

yothawa kṣitakād bījād ankurah kṣitako bhavet |
anulyebhyas tathā sarvam anityam kīla jāyate || 24 ||

250

gan phyr dnos po hjug hgyur ba |
des na chad par mi hgyur slun ||
gan phyr dnos po ldog hgyur ba |
des na rtag par mi hgyur ro ||

rnal hbyor spyod pa bshi brgya p̄i las btag dag pa
bsgom pa bstan pa ste, rab tu hyed pa beu paḥo || 10 ||

yasmāt pravartate bhāvas tenocchedo na jāyate |
yasmān nivartate bhāvas tena mityo na jāyate || 25 ||

250. La version sanscrite citée MV, p. 376

yogācāre catuhśatake ātmāśudhyupāyasamdarśanam nāma
daśamam prakaranam || 10 ||

XI

251

ma hons bum pa da ltar bahi |
bum yod ma yin bdas pa med ||
gan phyr de gūs ma hons pa |
de phyr ma hons yod ma yin ||

nānāgato varlamāno ghato'tho na vidyate |
onāgalam dvayam gena tena na syād anugataḥ || 1 ||

252

gal te shig pa ma hoṇs pabi |
ño bor ma hons la yod na ||
ma hoṇs bdag ñid du yod gaṇ |
de ni ji ltar hdas par hgyur ||

*anāgatasya nastasya svabhāvaś ced anāgatē |
anāgataḥ svato yaḥ syāt so'tīla jāyate katham || 2 ||*

253

gan gi phyir na ma hons dnos |
ma hoṇs bdag du gnas hgyur ba ||
de yi phyir na da ltar bar |
hgyur te ma hons ñid mi srīd ||

*anāgato yato bhāvaḥ svatas tisthaty anāgataḥ |
anāgatalvam na tato varlamānasya jāyate || 3 ||*

254

ma hoṇs pa yod hdas pa yod |
da ltar ba yod ci shig med ||
gan gi dus kun yod ñid pa |
de yi mi rtag ñid ga las ||

*anāgato'sty aślo'stī varlamāno'stī, nāsti kah |
anūtyatā katas tasya yasya sallaīva sarvadā || 4 ||*

255

hdas pa las ni hdas gyur ba |
ci yi phyir na hdas par hgyur ||
hdas pa las ni ma hdas pa |
ci yi phyir na hdas par hgyur ||

*atītāj jāyate'ślīdī so'tīlo jāyate katham |
anātītāś ced atītāt so'tīlo jāyate katham || 5 ||*

256

gal te ma hons skyes yod na |
ci ltar de ltar bar mi hgyur ||
ci ste de la skyes med na |
ma hons rtag par hgyur ram ci ||

*anāgataś ced ulpanno vartamānah katham na sah |
aśhānulpāda evāsyā nityam kīm vāsty anāgataḥ || 6 ||*

257

skye ba med kyan hpig pa las |
gal te ma hons mi rtag na ||
hdas pa hpig pa yod mun te |
de mi rtag par cis mi rtog ||

*vināpi janmanā bhāngād anityo yady anāgataḥ |
atītasya na bhāngo'stu sa nityah kīm na kalpyate || 7 ||*

258

hdas pa dan nu da ltar ba |
hdi ni mi rtag hgyur mun la ||
de dag las gshan rnam pa ni |
gsun pahn de la yod ma yin ||

*anityo vartamāna'yam atītas ca na jāyate |
tābhyaṁ anyā trītyāpi gatis tasya na vīdyate || 8 ||*

259

dnas po gan shig phyis skye ba |
de mi gal te snar yod na ||
de yi phyir na phya smra ba |
rnams kyis phyogs mi log mi hgyur ||

*yah paścāj jāyate bhāvah sa pūrvam vīdyate yadi |
na mūthyā jāyate paksas tesāmū mūyatīvādinām || 9 ||*

260

gan shig hbyun bar byed pa de |
snar yod'ces byar mi rigs te ||
gal te yod pa skye hgyur na |
skyes zin pa yan hbyun bar hgyur ||

sambhavah kriyate yasya prāk so'stiti na yujyate |
sato yadī bhavej janma jātasyāpi bhaved bhavah || 10 ||

261

ma hons pa yi dnos mthon na |
dnos po med pa cis mi mthon ||
gan la ma hons yod gyur ba |
de la ria ba yod ma yin ||

drśyate'nāgato bhāvah kenābhāvo na drśyate |
vidyate'nāgatam yasya dūram tasya na vidyate || 11 ||

261 HPS n'a pas remarqué la première partie qui se trouve dans le commentaire, p 492

262

gal te byas pa med kyaū chos |
yod na hes sdom don med hgyur ||
ci ste cun zad byed na yan |
hbras bu yod pa mi srid do ||

dharma yady akrto'py asti nyamo jāyate vrt |
atha svalpo'pi kartavyah satkāryasya na sambhavah || 12 ||

263

mi rtag yin na ci ltar bur |
hbras bu yod tes bya bar hgyur ||
gin la thog ma mthah yod pa |
de ni hrig rten mi rtag brjod ||

anitye sati satkaryam katham namasya jāyate |
ādyantau yasya lokasya so'nyā iti bhāsyate || 13 ||

264

bsgrim pa med par thar hgyur te |
grol la ma bons yod ma yin ||
de ltar yin na chags med par |
hdod chags kyan ni hbyun bar hgyur ||
ayatnalaś cen nirvānam tasya na syād anāgatam |
vināpi rāgam rakto'pi nānū evam sañc pāyate || 14 ||

265

hbras bu yod fid gan hdod dan |
hbras bu med fid gan hdod la ||
khyim gi don du ka ba la |
sogs pabi rgyan ni don med hgyur |
stambhādinām alāmkāro grhasyarthe nirarthakah |
satkaryam eva yasye, tām yasyāsatkāryam eva ca || 15 ||

265 La version sanscrite citée MV, p 393 et aussi HPS, p 511

266

dnos rnam yens su hgyur ba yan |
yid kyis kyan ni hdsin mi hgyur ||
de lta na yan da ltar ba |
yod par mi mukhas rnam kyis rtog ||
manasāpi na grhyante bhāvāt hi parināminah |
vartamānasaya tāt saltām kalpayanty avicaksanāh || 16 ||

267

gnas med dnos po ga la shig |
mi rtag pas gnas gi la yod ||
gal te dañ pa gnas gyur na |
tha mar sñu por mi hgyar ro ||
asthirah kasyacit bhavo'ntygalvāt kasyacit sthirah |
ādau yadi sthira bhāvas tasyānyalvam na pāyate || 17 ||

268

ji ltar rnam ses geig gis ni |
don gnis rnam par mi šes pa ||
de bshin rnam šes gnis kyis ni |
don geig rnam par mi ses so ||

vijanati yatha naikam vijnanam vastuyugmalam |
vijanati tatha naikam vastu vijnanayugmalam || 18 ||

269

gal te dus la gnas yod na |
gnas pa dus su mi hgyur ro ||
ci ste gnas med na gnas pa |
med par mthah yan yod ma yin ||

sthurala yadi kalasya sthurah kalo na jayate |
asthuras cet katham tisched asann ante na vidyate || 19 ||

270

gal te mu rtag dnos gshan na |
dnos po mi rtag par mi hgyur ||
geig na mi rtag nid gan yin |
de nid dnos te ga la gnas ||

bhavantaram anulyam ced bhavo nityo na vidyate |
ekasyanilyata yasya katham bhawah sa tishtati || 20 ||

271

mi rtag nid gar stobs chun des |
gnas pa stobs chun ma yin na ||
phyi nas de dag nes par ga }
bzlag par ci yis mthan bar hgyur ||

anulyam durbalam yena durbalam san na jayate |
jatsthitir nyatam, paścan nivṛtilik kena dṛṣyate || 21 ||

272

gal te mi rtag stobs chun yin |
dnas po kun la yod na mi ||
kun la gnis pa med pa dan |
yan na thams cad mi rtag yin ||

*anityam durbalam yena sarvabhutesu vidyate |
sadasallvam ca sarvaminn atha sarvam asasvatam || 22 ||*

272 Toutes les versions tibétaines portent *min* dans le premier et le dernier vers du quatrain au lieu de *yin* de notre texte. Mais le vers reste incompréhensible avec la négation. C'est pourquoi j'ai pris une liberté avec notre texte. La version chinoise toutefois confirme notre lecture

273

gal te rtag tu mi rtag find |
yod na rtag tu gnas yod min ||
yan na rtag par gyur zin nas |
phyi nas mi rtag par hgyur ro ||

*nitye'nityam yadi bhaven nityam satta na jayate |
nitye ksine'tha tat pascad anityam kila jayate || 23 ||*

274

gal te gnas pa mi rtag dan |
lhan cig dnos po la yod na ||
mi rtag log par hgyur pa hm |
yan na gnas pa brdsun par hgyur ||

*anilyena yadā sardham satta bhāvesu vidyate |
anityam jayate mithya mithyā sallapi jayate || 24 ||*

275

mthon zin dnas po mi snan shin |
slar yan sems kyi min des na ||
dran pā shes bya log pa yis |
don la log pa kho na hbyun ||

*rnal hbyor spyod pa bshu brgya pa las dus dgag pa bsgom
pa bstan pa ste rab tu byed pa bcu gcig paho ||*

yo bhāvaś cetasā drṣṭah so'drṣṭo na punar bhavet |
smṛtir nāma bhaven mithyā mithyā bhāvo'pi jāyate || 25 ||

yogācāre catuhśatake kālavipratisedhabhāvanopadeśo nāma
ekādaśam prakaranam || 11 ||

XII

276

gzur gnas blo ldan don gñer bahi |
ñan po snod ces bya bar bśad ||
smra por yon tan rnam gshan du |
mu hgyur ñan po la yan min ||

sāksī dhīmān arthapatih śrotā drastell bhāṣyate |
vaktur guṇā na cānyasya nāpi śrotur bhavanti te || 1 ||

277

srid dan srid thabs shi ba yi |
thabs dañ de bshin shi gsuñs te ||
hjig rten yons su mi šes gan |
de na thub pañi Ita bur mñon ||

ukto bhavo bhavopyah śivopāyas latā śivam |
yal lokenāparijñātam drṣtam tan munisamnibham || 2 ||

278

thams cad btañ bas mya ñan las |
hdal bar ya mtchan can kun hñod ||
kun sun hbyin la de dag ni |
mi dkah hgyur ba rgyu ci shig ||

śarvalyāgena nīrvānam śarvapāśandīnām malam |
na teṣām dūsanaiḥ sarvaiḥ kūcid vāmukhyakāranam || 3 ||

278. La stance est reconstruite d'après le fragment du commentaire suivant : yāda calvam śarvalyāgena śarvapāśandīnām nīrvānam abhi-malam, tadā na kūcid mayā atra apūrvam upacaritam, yad vāmukhyakāranam bhavet .. HPS, p. 491.

279

gan shig gton thabs mi šes de |
ci shig gton har byed par hgyur ||
des na nes par thub pa yis |
gshan du shi ba med ces gsuns ||

kim kanyati sa tyāgam tyagopāyam na vetti yah |
śivam anyatra nāstītī nūnaṁ tenoktavān munih || 4 ||

280

sans rgyas kyis gsuns lkog gyur la |
gan shig the tchom skye hgyur ba ||
de yi ston pa ūnd bsten te |
hdi ūnd kho nar yid ches bya ||

Buddokteṣu parokṣeṣu pīyate yasya sāṁśayah |
ihaiva pratyayas tena kartavyah sunyatām prati || 5 ||

281

gan gis hjug rten bdi mthon dkah |
de ni gshan ma blun b1 ūnd ||
gan dag de rjes hgro de dag |
sin tu yun rins bslus par hgyur ||

loko yam yena durdrsto mūdha eva paratra sah |
vāñcītīs te bhavīṣyānti sucirām ye nuyānti tam || 6 ||

282

mya nan das hpar ran hgro gan |
de ni ūn tu bya dkah byed ||
hdren p̄hi slad bshun d̄am p̄ ni |
ma yin yid hgro spro ma yin ||

svayām ye yānti nīv īnām te kurvānti suduśkaram |
gantum notsahate netuh p̄ṣṭhāto py asato manah || 7 ||

283

ma mthon skrag pa mi rtcom ste |
mthon na rnam kun de ldog hgyur ||
des na nes par cun zad cig |
ses la skrag pa bsgrub par bya ||

trāśo nīrabhyate'drṣṭe drṣṭe'paṭi sa sarvaśah |
niyamenaiva kūñcijñe tena traso vīdhīyate || 8 ||

284

byis rnam s nes pa kho nar ni |
hjug byed chos la goms pa ste ||
de dag goms pa mēd pa yis |
ldog byed chos la hjgs par hgyur ||

ekāntenaiva bālanam dharme bhyasah pravartake |
dharman nivartakāt teśam anabhyasitayā bhayam || 9 ||

285

gan shig gti mug hgal shig gis |
bsgrub s in de hnd gegs byed pa ||
de la dge logs hgro ba yan |
med na thar ba smos cīd gos ||

vighnam tattvasya yah kuryad vrto mohena kenacit |
kīlyānādhigatis tasya nāsti mokṣe tu ka katha || 10 ||

285 HPS ne remarque pas cette strophe et les trois suivantes qui se trouvent dans le commentaire

286

tchul khri ms las ni nams bla yi |
lta las cīs kyan mi yin te ||
tchul khri ms kyis ni mtho ris hgro |
lti bis go hplri mchog du hgyur ||

silād apī varam stāmpo nī tu dīṣṭeh kathāṇīcan |
silena gamyāte svargo dīṣṭyā yāti parām padām || 11 ||

287

dam pa min la bdag bdsin mchog |
bdag med ston pa ma yin te ||
geig ni nan hgro ind hgro ba |
tha mal ma yin shi ind duho ||

ahūmkāro'satah śreyān na tu nairātmyadarśanam |
apayam eva yāty ekah sivam eva tu netarah || 12 ||

288

shi sgo gñis pa med pa dan |
ita ba nan rnam hñigs byed cin ||
sans rgyas kun gyi yul hgyur ba |
bdag med ces ni bya bar brjod ||

advitiyam sivadvāram kudrśinām bhayamkaram |
visayah sarvabuddhānām iti nairātmyam ucyate || 13 ||

289

chos hdi yi ni min las kyan |
dam pa min pa hñigs pa skye ||
gshan la hñigs pa mi bskyed pañ |
stobs ldat shes bya gan shig mthon ||

asya dharmasya nāmno'pi bhayam utpadyate'satah |
balavān nāma ko dr-tāh parasya na bhayamkaraḥ || 14 ||

290

chos hdi de bshin gsegs rnam kyi |
rtcod pañ ched du ma gsuus te ||
de Itahn hdi ni gsban smra rnam |
gsregs te me yi bud sin bshin ||

vivādasya krte dharmo nāyam uktas Tathāgataḥ |
tathāyam anyaśabdānām dāhako'gnir yathendhanam || 15 ||

290 HPS donne la lecture vddasya kīta o qui est incompréhensible

291

chos hdi gañ gis šes gyur ba |
de ni gshan la mi dkah ste ||
des na bdag la chos hdi ni |
hjig pahi sgo dañ hdra bar snañ ||

*dharmo'yañ yena vijñāto bhavet so'nyasya na priyah |
vināśadvāravat tena dṛsto dharmo'yañ ātmanah || 16 ||*

292

de ñid du bdag med sñam du |
de ltar gan la dgoñs gnas pa ||
de ni yod pas gañ la dkah |
med pas hjigs par ga la hgyur ||

*anātmacintā tattvena tasmād yasya malā bhavet |
satā kasya bhavet prīlīr asatā ca bhayañ katham || 17 ||*

293

don min sa bon gyur ha yi |
mu stegs can mañ mthoñ nas nì ||
chos hdod pa yi skye bo la |
su shig sñin brtee skye mi hgyur ||

*anarhāblijabhūtāñis tāñis tāñ dṛśvā tīrshikān bahūn |
dharmakāme Jane kasya kṛpā nāma na jāyate || 18 ||*

294

śā kya gos' med bram ze ste |
gsum rnams kyi yai chos yid dañ ||
mig dan rna ba yis hdsin pa |
de phyir thub pahi gshuñ lugs smra ||

*śākyena celasā dharmo nagnakena tu caļuṣā |
śrutiyañ grhīlo vipreñā muniproktas tatah śivah || 19 ||*

295

ji ltar bram ze rnams la chos |
 phal cher phyi hchos brjod pa ltar ||
 de bshin gcer bu rnams la chos |
 phal cher blun pa brjod pa yin ||
 brāhmaṇānām yathā dharmah kriyāprāyah prakīrtitah |
 nirgranthānām tathā dharmo jadaprāyah prakīrtitah || 20 ||

296

ji ltar rig pa blans pa las |
 bram ze gus pa skye ba ltar ||
 de bshin ūn mons blans pa las |
 gcer bu pa la brtce bar hgyur ||
 yathaiva vedagrahaṇe bhaktur vīprasya jāyate |
 nirgranthasya tathā kleśagrahane jāyate matih || 21 ||

297

sdug bsnal las kyi rnam smin phyir |
 ji ltar chos su mi hgyur ba ||
 de bshin skye ba las kyi ni |
 rnam smin yin phyir chos ma yin ||
 kleśakarmavipākena yathā dharmo na jāyate |
 janmakarmavipākena tathā dharmo na jāyate || 22 ||

298

chos ni mdor na mi htchi bar |
 de bshin gsegs pa rnams kyis gsuns ||
 ston ūid mya nan hdas par ste |
 hdir na de gūs hbañ shug go ||
 dharmam samāsato'hiṁsām varnayanti Tathāgatāḥ. |
 śūnyatām eva nirvānam kevalam tad iho bhayam || 23 ||

298. La version sanscrite citée MV, p. 351.

299

rau phyogs ḥjig rten thums ead la |
skyes sa bshin du sdug ḥgyur na ||
de yi ldog par byed pali rgyu |
khyod la ḡan gis sdug bsnal hgyur ||

*svopakṣah sarvalokasya priyoh syaj janmabhūmivat |
nivṛtilhelus te tasyo yena dulhaya jāyole || 24 ||*

300

rigs pali don ni gshan las kyan |
blo ldan legs pas ḥdod pas blan ||
ni mas sten mig ldan pa la |
kun gyi spyi thun ma yin nam ||

rnal hbyor spyod pa bshu brgya pa l̄is l̄ta ba dgag pa
bsgom pa bstan pa ste rab tu hyed pa beu ḡnis paho ||

*parasmād api yuktorthom dhiman abhisomipsole |
orkabimbom hi samanyam sarvasyaksimoto no kum || 25 ||*

yog eare catubhatake dr̄shvipratiseshabbhavanasaṁdarśanam
nama dvidaśam̄ prakaranam || 12 ||

XIII

301

gzugs mthon tche na bum pa ni |
thams cad kho na mthon ni hgyur ||
bum pa mnon sum shes bya bahn |
de niid rig pa su shig smra ||

sarva eva ghato dṛṣṭo rupe dr̄ste hi jayate |
bruyat kas tattvavim̄ nama ghataḥ pratyakṣa ity api || 1 ||

302

rnam par dbyad pa bdi ñid kyis |
 blo mchog ldan pas dri shum dan ||
 mnar dan ljam pa thams cad dag |
 so sor dgag par bya ba yin ||

etenava vicārena sugandha madhuram mrdu |
 pratiṣedhayitavyāni sarvany uṭṭumabuddhina || 2 ||

302 La version sanscrite citée MV, p. 71

303

gal te gzugs mthon ba yis de |
 thams cad mthon bar hgyur na mi ||
 ma mthon b'i yi gzugs mthon ba |
 mthon ba min par cis mi hgyur ||

*rūpe drṣṭe yataḥ sarvam etad drṣṭam bhavisyati |
 rūpe'drṣṭe kuto drṣṭam adrṣṭam naiva jāyate || 3 ||*

304

gzugs ni hgalu slug kho na la |
 mn̄on sum ñid mi yod ma yin ||
 gan phyr de la pha rōl gyi |
 cha dan tchu rōl dbus yod phyr ||

*rūpasya kevalasya itaḥ pratyakṣalvam na jāyate |
 kutas tasya bahrubhāgah kuta madhyam kuto ntarām || 4 ||*

305

rdul la cha śis yod med ces |
 dbyad pa der yan ljug par hgyur ||
 de phyr bsgrug par bya ba yis |
 bsgrub bya hgrub par mi lthad do ||

*anor amśo'stu nāślīte vicāras tetra variate |
 Aśmāt sādhyena sādhyasya siddhir naivopapadyate || 5 ||*

306

kun kyan yan lag tu gyur nas |
slar yan yan lag can du hgyur ||
de phyir yi ge brjod pa yañ |
hdi ni yod pa ma yin no ||

*sarvebhyo'vayavebhyo hi jāgat'e'vayavī punah |
uktānām apī varnānām satteyañ tan na vidyate || 6 ||*

307

gal te mdog las dbyibs gshan na |
ji lta bur na dbyibs hdsin hgyur ||
hon te gshan min na lus kyis |
mdog kyañ ci ste mi hdsin hgyur ||

*samskānam varnato bhinnam tad varṇagrahaṇaṁ katham |
athābhinnam, śarīrena varṇasyāgrahanam katham || 7 ||*

308

gzugs ni blta shig ma gtogs par |
gzugs kyi rgyu ni mi snan no ||
gal te de ltar hgyur na ni |
gñi ga yan ni mig nñid kyis |
hdsin par ci yi phyir mi hgyur ||

*drśto na hetū rūpasya rūpadarśanavarjilah |
saty evam ubhayam caksur eva gṛhnāti na katham || 8 ||*

308. Remarquer la stance en cinq vers.

309

sa ni bstan shes bya bar mthou |
de yan lus kyis hdsin par hgyur ||
des na reg pa hbah shig ni |
sa ho shes ni bya bar brjod ||

*bhūmir īly āgamo drsñah sā śarīrena gṛhyate |
mr̥lpindasya latah ko'pi sparśo bhūmir īlītah || 9 ||*

310

blta bya skyes pas bum pa mi |
 hdi la yon tan hgah mi hgyur ||
 des na blta bya ūd skye ltar |
 yod pahu no bohn yod ma yin ||
 jātamātre ghatे drste gunah kascin na bhāsate |
 evam jātasya drstasya safsvarūpam na vidyate || 10 ||

311

mig ni hbyun hgyur rna de bshin |
 mig gis mthon gis gshan gyis min ||
 des na nes par las rnam smin |
 thub pas bsam mi khyab par gsuns ||
 caksur darśanalo'bhinnam caksusam śrāvanam tathā |
 acintyam karmano nūnam vipakam proklavān munih || 11 ||

311 Dans le premier vers les versions (rouge et noire) du texte portent *sna* au lieu de *rna* de notre texte. Je restitue *rna* d'après la version du commentaire

312

rgyen ma tchad phyir ses pa mi |
 blta bahu sna rol yod ma yin ||
 hon te physis na ses don med |
 gsum pa byed pa don med hgyur ||
 amitapratyayañjanām drstapurvam na vidyate |
 athānte jñānavaiyarthyam darsanam ca nirarthakam || 12 ||

312 La lecture *gsum pa byed pa* me semble incompréhensible. Je l'interprète comme *dartanam* d'après la version chinoise. Est elle *bsam pa* ?

313

mig de hgros dan ldan hgyur na |
 thag rin yun rin gis mthon hgyur ||
 ha can ūe dan ches rin du |
 gzugs de gsal bar ci ste min ||
 paśyec caksuś cirad dūre gatumad yadi tad bhavet |
 atyabhyase ca dure ca rūpam vyaktam na tac ca kim || 13 ||

314

gal te gzugs mthou mig hgro na |
 son pas yon tan hgrh yan med ||
 yan na blta byar hded pa ni |
 nes shes bya ba brjod par hgyur ||

gatena na gunah kascid rupam drstvksu yati cet |
 drastavyam niyamenestam iti va jayate vrthi || 14 ||

315

mig ma son bar hdsin ni ni |
 hgro ba hdi kun mthou hgyur te ||
 gan la hgro ba yod min pa |
 de la hdi med bsgrib pahn med ||

grhniyad agatam caksuh pašyet sarvam idam jagat |
 yasya nasti gatis tasya nasti dūram na cavrtam || 15 ||

316

duos po kun gyi ran bshin ni |
 dan por bdag la snan hgyur na ||
 mig ni mig fid kyis hdsin par |
 ci yi phyr na hgyur ma yin ||

svabhāvah sarvabhāvanam purvam atmāmī drśyate |
 grahanam caksuśab kena caksusaiva na jayate || 16 ||

317

mig la rnam šes yod min shiu |
 rnam šes la yan blta med la ||
 gñis gzugs la yod min ni |
 de dag gis gzugs ci ltar mthou ||

caksuso'sti ni vijñānam vijñānisya na darśanam |
 ubhayam nāsti rupasya tāi rupam drśyate katham || 17 ||

318

gal te smra shin sgra hgro na |
 gan gis smra ba por mi hgyur ||
 hon te mi smra bar hgro nahu |
 gan gis de la šes pa bskyed ||

na vaktā jāyate kena šabdo yāti bruvan yadi |
 atha yāty abruvāps tasmin pratyayo jāyate katham || 18 ||

319

gal te phrad de sgra hdsin na |
 sgra yi dan po gan gis hdsin ||
 sgra ni rgyad par mi hon na |
 ren bu ji ltar hdsin par hgyur ||

prāptas ced grhyate šabdas tasyādīh kena grhyate |
 na caiti kevalah šabdo grhyate kevalah katham || 19 ||

320

ji srid sgra thos ma gyur ba |
 de yi bar du sgrar mi bgyur ||
 sgra med pa yau mthar sgra ūid |
 hgyur na de ni mi rigs so ||

yāvan na śrūyate šabdas tāvac chabdo na jāyate |
 aśabdasyāpi šabdavam ante tac ca na yuyyate || 20 ||

321

dbaū po rnams kyan bral sems kyi |
 sou stehn ei shig byed par hgyur ||
 de lta yin dan srog hdi ni |
 rtag tu yid med ci ste min ||

viyuktam indriyaiś cittam kūp gatvāpi karisayati |
 evam satiha jivo'yam amanashah sadā na kim || 21 ||

322

snar mthon ba yi don gan shig |
 yid kyis smig rgyu ltar hdsin pa ||
 de ni chos kun rnam gshag la |
 l du ses phun po shes byaho ||
 manasa grhyate yo rthah purvadrsto maricivat |
 sarvadharmaavyavasthasu sa samjnaskandhasamjnaka | 22 ||

323

mig dan gzugs la brten nas yid |
 sgyu ma bshin du skye bar | gyur ||
 gan la yod pa nub yod de |
 sgyu ma shes byar mi rigs so ||
 cakshuh pratitya rupam ca mayavaj jayate manah |
 vidyate yasya sadbhavah sa mayetu na yujyate || 23 ||

324

gan tche mkhas la sa sten na |
 no mtchar can min can med pa ||
 de tche dban rtogs de bdrin l |
 ya mtchun shes bya ci shig yod ||
 yada na kucid ascaryam vidusam vidyate bhuvi |
 indriyanam gatas evam tudi ko nirmi vismiyah || 24 ||

325

mgal meli l khor lo sprul ba dan |
 rmi lum sgyu ma chu zla dan ||
 l hug sna nan gi grug ca dan |
 smig rgyu sprin dan srid pa mtchuns ||
 rnal bbyor spyod pa bshu brgya pa lsa dban po dan don
 dgag pa bsgom pa bstan pa ste

tr̄l̄ 't̄l̄ 'v̄ȳd̄ 'r̄a 'l̄u 'gs̄mu 'p̄l̄ 'v̄' ||

al itacakranum māsvapnam iyambucandranku |
 dhūmik intahpratisruthi imaricyābhruh sāmo bhūvah || 25 ||

325 Lā version sanscrite citée VI p. 173 et 552

yogicare cātul śātāke mātrī uthapratisedho nūma
 trayodaśam prakārānum || 13 ||

XIV

326

dnos po gan shig gshan hgah lahn |
 rag lus par ni mi hgyur na ||
 de yi bdag nūd hgrub hgyur na |
 de ni gan nahu yod ma yin ||

āyattam yasya bhāvasya bhaven nānyasya kasyacit |
 sidhyet tasyāstutā nāma kvacit sa ca na vidyate || 1 ||

327

gzugs nūd bum shes gcig ma yin |
 gzugs ldan bum gshan yod min na ||
 bum pa la gzugs yod min shin |
 gzugs la bum pa yod ma yin ||

rūpam eva ghato naikyam ghato nānyo'stu rūpavān |
 na vidyate ghate rūpam na rūpe vidyate ghatah || 2 ||

328

gñis mtchan mi mthun mthon nas ni |
 gal te dnos las bum gshan na ||
 ma yin de ltar dnos po yau |
 bum pa las gshan cis mi hgyur ||

vālaksanyam dvayor drstva bhavād anyo ghato yadi |
 ghatād anyo na bhāvo'pi kum evam na bhavisyati || 3 ||

329

gal te gcig bum mi hdod na |
 bum pahn gcig tu mi hgyur ro ||
 ldan hdi mtchuns pahn ma yin pa |
 des kyan gcig tu mi hgyur ro ||

eko yadi ghato nesto ghato'py eko na jāyate |
 na cāyam samayor yogas tenāpy eko na jāyate || 4 ||

330

gan tche rdsas ci team gzugs na |
de tche gzugs chen ci ste min ||
gal te phyr rgol gshān min na |
gshun lugs bsnad par bya bar hgyur ||

yavaddravyam yāda rupam tada rupam mahan na kim |
samayo jayate vacyah prativedy āparo yadi || 5 ||

331

mtchan nīd kvis kyan mtchan gshu nī |
gan du grnb pa yod min pa ||
der nī grans sogs tha dād par |
duos po yod pa ma yin no ||

lakṣaṇenapī laksyasya yātra siddhir nā vidyate |
samkhyādīvyatirekena tatra bhāvo nā vidyate || 6 ||

332

mtchan nīd rnams dan so so nī |
min phyr bum pa geig mā yin ||
re rehu bum pa med na nī |
man nīd bthad par mi lgyur ro ||

ghatasya na bhāvāty aikyam āprthiktvād hi laksanāḥ |
ekaikasmin ghatibhāve bhāvutvam nōpīpādyate || 7 ||

333

reg Idan reg dān mi Idan dan |
lhan cig spyor ba shes byā nied ||
de phyr gzugs rnams spyor ba nī |
rnām pa lun tu rigs mā yin ||

nā hy asparsivato nāna yogāḥ sparsivati saha |
rupadīnam ato yogāḥ stivāthīpi nā yujyate || 8 ||

334

gzugs ni bum pabi yan lag ste |
 des na re shug de bum min ||
 gan phyir yan lag can med pa |
 des na yan lag kyan yon min ||

ghatasyāvayavo rūpam tena tāvan na tad ghatah |
 yasmād avayavī nāsti tena nāvayavo'pi tat || 9 ||

335

gzugs rnams kun la gzugs nīd m |
 mtchan nīd mi mthun ma yin na ||
 gcig la bum pa yod hgyu shin |
 gshan dag la min rgyu ci shig ||

sarveśām apī rūpānām rūpatvam avilaksanam |
 ekasya ghatasadbhāvo nānyeśām kim na kāranam || 10 ||

336

ro sogz dag las gzugs gshan shin |
 bum las min shes khyod hdrod na ||
 de rnams ma gtogs ran med gan |
 de gzugs las gshan ci ltar min ||

rūpam anyad rasādibhyo na ghatād itu te matam |
 svayam yas taur vinā nāsti so'nanyo rūpatah katham || 11 ||

337

bum pa la m rgyu yod min |
 ran nīd hbras bur mi hgyur te ||
 de phyir gzugs sogz las gshan du |
 bum pa hgah yan yod ma yin ||

ghatasya kāranam nāsti svayam kāryam na jāyate |
 rūpādibhyah prthak kaścid ghatas tasmān na vidyate || 12 ||

338

bum pa rgyu las hgrub hgyur shin |
 rgyu ni gshan las grub gyur na ||
 gan la ran las grub med pa |
 de yis gshan po ji ltar bskyed ||

ghatah kāranatah siddhah siddham kāranam anyatah |
 siddhur yasya svato nasti tad anyaj janayet katham || 13 ||

339

hphrod pa hdu par gyur kyan gzugs |
 dri ūnd du ni mi hthad do ||
 des na bum pa bshin tchogs pa |
 geig ūnd du ni mi rigs so ||

samavāye'pi rupasya gandhatvam nopapadyate |
 samūhasyaikatā tena ghalasyeva na yujyate || 14 ||

340

ji ltar gzugs sogs ma gtogs par |
 bum pi yod pa ma yin pi ||
 de bshin rlung li sogs pi ni |
 ma gtogs gzugs kyan yod ma yin ||

rūpādīvya tarekena yathā kumbho na vidyate |
 vāyvādīvya tarekena tathā rupam na vidyate || 15 ||

340 La version sanscrite citée MV, p 71

341

tchā ba me ūnd ulu hgyur de |
 tchā bñ min pa ji ltar bsgreg ||
 des na bud shin shes bya ba |
 yod min de med me yod min ||

agnir eva bhāvaty usnam anuṣnam dīhyate kathum |
 nāśli tenendhanam nāma tadrte'gnir na vidyate || 16 ||

342

gal te zil mnan tcha ba yan |
de yan ci ste mer mi hgyur ||
hon te mi teba na dnos gshan |
me la yod ces byar mi run ||

abhibhuto'pi yady usnah so'py agnih kim na jāyate |
athānusnah paro'py agnau bhavo stuti na yujyate || 17 ||

343

gal te rdul la śin med na |
des na śin med me yod de ||
gal te de labn śin yod na |
gcig gi bdag can rdul yod mun ||

indhanam yady anor nāsti tenasty agnir amindhanah |
anur ekātmako nāsti syāt tasyapindhanam yadu || 18 ||

344

dnos po gan gan yons brtag pa |
de dan de la gcig ūid med ||
gan gis gcig kyan yod mun pa |
des na du ma dag kyan med ||

tasya tasyaikatā nāsti yo yo bhavah pariksyate |
na santi tenāneke'pi yenaiko pi na vidyate || 19 ||

345

gal te gsum dnos de gshan rnams |
med der gcig hdod ces hdod na ||
gan gis kun la gsum ūid yod |
des na gcig ūid yod ma yin ||

bhāvās trayo nā santi anye tatraiko'stuti cen matam |
tritvam yenaīstū sarvatra tenākavāpi na vidyate || 20 ||

346

yod dan med dan yod med dan |
yod med mi shes bya bahu tchul ||
hdi ni mkhas pas gcig iñd sogs |
dag la rtag tu spyan bar bya ||
cad asat sadasac ceti sadasan neti ca kramah |
esa prayojo vidvadbhir ekatvadisu nityasah || 21 ||

347

ji ltar rgyu la lta ñes na |
rtag pa yod ces byar hgyur na ||
de bshin tchogs la lta ñes na |
dnos po yod ces bya bar hgyur ||
yathā kudṛṣṭito hetor nityata nama jayate |
kudṛṣṭitas talhā skandhe bhāvatvam nāma jāyate || 22 ||

348

gau la brten nas hbyun yod pa |
de na ran dban mi hgyur ro ||
hdi kun ran dban med pa ste |
des na bdag ni yod ma yin ||
pratitya sambhavo yasya sa svalantra na jayate |
asvatantram idam sarvam tenalmā naiva vidyate || 23 ||

349

hbras bu med par dnos po ni |
kun la hdu ba yod ma yin ||
hbras buhi don du hdu ba gan |
de ni hphags la ma hdus paho ||
vinā kāryena bhāvesu samavayo na vidyate |
kāryārthah samavayo yah sa aryasyāsamavilah || 24 ||

350

srīd pāhī sa bon rnam šes te |
 yul rnam de yi spyod yul lo ||
 yul la bdag med mthon nas mī |
 srīd pāhī sa bon hgāg par hgur ||

rnal hbyor spyod pa bshī brgya pa las mthar hdsin pa
 dgag pa bsgom pa bstan pa ste
 rab tu byed pa bcu bshī paho ||

bhavablijam hi vijñānam visayās tasya gocarāh |
 drstvā visayanairālmyam bhavablijam nirudhyate || 25 ||
 yogācāre catuhśatake antagrāhavipratisedhayogo nāma
 caturdaśam prakaranam || 14 ||

XV

351

tha mar med pa skye bar hgur |
 des na med pa ga la skye ||
 yod pa hdod nas skyes hgur ba |
 des na yod pa ga la skye ||

abhāvāc ced bhaved anyas taddābhāvah kuto bhavet |
 istam ced bhāvato janma taddā bhāvah kuto bhavet || 1 ||

352

hbras bu yis mī rgyu bṣig pa |
 des na med pa skye mī hgur ||
 grub pī las grub yod ma yin |
 de phyir yod pahn mī skycho ||

hetor vīnāśah kāryena tenābhavo na jāyate |
 nispannān nawa nispallir bhāvo'py evam na jāyate || 2 ||

353

de tche skye ba yod min shun |
gshan tche skye ba yod ma yin ||
de tche gshan tche mi skye na |
nam shig skye ba yod par hgyur ||

talo bhāvo na bhavati nānyato'pi sa jāyate |
tato'nyato na cej janma tadā janma kuto bhavet || 3 ||

354

de la de yi dnos po ru |
ji ltar skye ba yod min ltar ||
de bshin gshan gyi dnos por yan |
de la skye ba yod ma yin ||

gathā tasyaiva bhavasya tasmāj janma na vidyate |
bhāvasyāpi tathānyasya tasmāj janma na vidyate || 4 ||

355

thog ma bar dan tha ma rnam |
skyte bahu sna roś srid mi yin ||
gñis gñis dag ni med pa ru |
ci ltar re re rcom par hgyur ||

ādir madhyam tathāntaś ca janmanah prān na vartate |
dvayor abhāve prarabdham ekaukam jāyate katham || 5 ||

356

gshan gyi dnos po med par ni |
bdag gi dnos po hbyun bi med ||
de yi phyir na bdag gshin ni |
gñis ka las hbyun yod mi yin ||

yena bhāvad vīnānyasmāt svayam bhāvo na jāyate |
tena svaś ca paraś celi dvayor nūnam na sambhavah || 6 ||

357

sdon dan physis dan ci car shes |
 brjod pa ūid du mi nus pa ||
 de phyr skye dan bum pa la |
 cig car hbyun ba yod ma yin ||

*pūrvam param ca yugapad vaktum eva na śakyale |
 ghaṭasya janmanas ca yugapan naiva sambhavah || 7 ||*

358

snar skyes pa yi phyr na ni |
 snar skyes rñed par mi hgyur shin ||
 phyi nas lun tu skyes pa yan |
 phyi nas skyes par mi hgyur ro ||

*purvasya pūrvajātval labhah ko'pi na vidyate |
 paścāt samjāyamāno'pi pascājjāto na vidyate || 8 ||*

359

da ltar ba yi dnos po ni |
 de ūid las hbyun ma yin shin ||
 ma hons las hbyun yod min la |
 hdas pa las kyan yod ma yin ||

*anāgalān na bhavati nāśītad apti jayate |
 varlamānasya bhāvasya tasmat eva na sambhavah || 9 ||*

360

skyes pa la ni hon pa dan |
 de bshin hgag la hgro ba med ||
 de Ita yin na ci Ita bur |
 srid pa sgyu ma hdra ma yin ||

*ulpannasyāgalit nāśī niruddhasya lathā galih |
 bhavo māyāpratikāsah katham evam na jāyate || 1 ||*

361

skye dan gnas dan hñig pa rnam |
cig char hbyun ba yod min shin ||
rim kyis hbyun bahn yod min na |
nam shig hbyun ba yod par hgyur ||

utpadasthitibhangānām ugapan nāsti sambhavah |
kramasah sambhavo nāsti sambhavo vīdyate kāda || 11 ||

361 Ce vers est cité dans le commentaire, HPS, p 482, avec la préface *vakyati hi*

362

skye ba la sog s thams cad la |
slar yan thams cad hbyun ba ste ||
de phyir hñig pa skye bdra shin |
gnas pa hñig dan bdra bar snan ||

ulpāddātisū sarvesu punah sarvasya sambhavah |
fasmād ulpādavat bhango drśyate bhangavat sthitih || 12 ||

363

mtchan dan mtchan gshī gshan she na |
mtchan gshī mi rtag nīd ga las ||
yan na bshī gahn yod pa yi |
no bor gsal bar yod ma yin ||

bhinnam cel lakṣanāl laksyam laksyasyantiyatā kulah |
caturnām apī tad vyaktam satsvabhāvo na vīdyate || 13 ||

364

dnos po dnos las mi skye ste |
dnos po dnos med las mi skye ||
dnos med dnos med mi skye ste |
dnos med dnos las mi skye ||

bhāvo na jāyate bhāvād bhāvo'bhāvān na jāyate |
nābhāvo jāyate'bhāvād abhāvo bhāvato na ca || 14 ||

365

dnos po dnos por mi hgyur te |
 dnos med dnos por mi hgyur ro ||
 dnos med dnos med mi hgyur te |
 dnos po dnos med mi hgyur ro ||
 bhāvo na jāyate bhōvo'bhōvo bhāvo na jōyote |
 nōbhāvo jōyate'bhāvo bhāvo'bhāvo na jōyate || 15 ||

366

skye bshun pa yi phyed skyes phyr |
 skye bshun pa ni skye mi hgyur ||
 yan na thams cad skye bshun pa |
 ūnd ni yin par thal bar hgyur ||
 jāyamānārdhajātavāj jāyamāno na jāyate |
 atha vā jāyamānatvam sarvasyaiva prasajyate || 16 ||

366 La version sanscrite citée MV, p 80 Poussin remarque :
 « stance non identifiée »

367

skye bshun pa yi bdag ūnd du |
 bya ba skye bshun par mi hgyur ||
 skye bshun pa yi bdag ūnd du |
 mi byahn skye bshun par mi hgyur ||
 jāyomanosvorūpēno jāyomāno no jāyote |
 jāyomanāsvorupēno jāyomāno na jāyote || 17 ||

368

gan gi gāns po bar med par |
 ūnd pa yod pa ma yin pa ||
 de la skye bshun pa med de |
 gan phyr de lahn bar yod phyr ||
 antarena vīnā yasyo dvoyasyasti no sambhavah |
 jāyamāno na tasyāsti syāt tasyāpy antaram yatah || 18 ||

368 Le fragment du vers reconstruit d'après le commentaire
 yasya vādino'nfare a vīnā madhyam vīnā aśitānāgatasya i di ayasya
 nāsti sambhavah HPS, p 512

369

gan gi phyr na skye bshin pa |
hgags pa skyes pa skye hgyur ba ||
de yi phyr na skye bshin pa |
gshan yan yod phu no bor snan ||

jayamananirodhena jata utpadyate yatah |
tato nyasyapi sadbhavo jayamanasya drsyate || 19 ||

370

gan tche skyes pa de yi tche |
skye bshin pa la srid pa med ||
gau tche skyes pa skye bshin na |
de tche ci phyr skye bar hgyur ||

jato yada tadi nasti jayamanasya sambhavah |
jata utpadyate kasmaj jayamano yida tada || 20 ||

371

skye bshin pa mi mi skyes pa |
kho na skyeho shes par grags ||
khyad par med phyr de yi tche |
bum pi med par cis mi rtog ||

ajato jati ity eva jayamanah kutuh kila |
bhedibhavad ghato bhavas tadi kim na vil alpyate || 21 ||

372

373

skye bshun pa snar ma byun yan |
 phyi nas yod pa nin par grag ||
 des kyan ma skyes pa skye ste |
 ma hyun shes bya skye ma yin ||
 nāsīt prāg jāyamāno'pi paścāc ca kīla vidyate |
 tenāpi jāyate'jāto nābhūto nāma jāyate || 23 ||

374

rdsogs pa yod ces byar hgyur la |
 ma hyas pa nī med ces brjod ||
 gan gi tche na skye bshun pa |
 med pa de tche gan der brjod ||
 jāyate'stī nispanno nāstītī akṛta ucyate |
 jāyamāno yadā bhāvas tadā ko nāma sa smṛtah || 21 ||

375

gan tche rgyu nī ma gtogs par |
 hbras bu yod pa ma yin pa ||
 de yī tche na hjug pa dan |
 ldog pa hthad pa nīd mi hgyur ||
 rnal hbyor spyod pa bshu brgya pa las hdus byas don dam du
 dgag pa bsgom pa bstān pa ste
 rab tu byed pa bcu lha paho ||
 kārauavyatirekena yadā kāryam na vidyate |
 pravṛttiś ca nivṛttiś ca tadā naivopapadyate || 25 ||
 yogācāre catuhśatake samskrītartha pratīsedho nāma
 pañcadaśam prakaranam || 15 ||

XVI

376

rgyu hgah shig gis ston pa yan |
 ston pa min pa lta bur snan ||
 rab tu byed pa thams cad kyi |
 de ni so sor hgog par byed ||
 kenacid hetuna šūnyam ašunyam iva dr̄syate |
 tasya prakaranah sarvaih prativedho vidhīyate || 1 ||

377

gan tche smra po hrjod bya nahm |
 ston pa shes byar mu run no ||
 gan gis hrten nas kun hbyum ha |
 de ni gsum lahn uod ma yin ||

yadā vaktāstī vacyam ca na šūnyam nāma yujyate |
 yah pralīgasamulpādah sa trisv api na vidyate || 2 ||

378

gal te ston pahi ūes pa yis |
 ston pa ma yin hgrub hgyur na ||
 mi ston ūes pas ston pa ūid |
 ci ste hgrub par hgyur ma yin ||

śūngasya dosena yadāśūnyam siddham bhavisyati |
 aśūnyadosenā kūlah śūnyatvam naiva setsyati || 3 ||

379

gshan gyi phyogs ni bzlog pi dan |
 ran gi phyogs ni bsgrub pa ste ||
 gal te sun hbyum byed phyogs cig |
 gan na sgrub byed la cis min ||

anyapaksanisedhena svapaksah siddhumān yadi |
 dusse pakse svapal so'gam siddhum kūm nāma nāpnugāt || 4 ||

380

gil te yons su brtags pa na |
 med gan de phyogs mi hgyur na ||
 des na gcig hid la sogs gsum |
 kun kyan phyogs ma yin par hgyur ||

nigrahe'sati yenāyām pakso nāma na jāyate |
ekatvādītrayam sarvam tena pakso na jāyate || 5 ||

381

gan du mnon sum kyis bum der |
 ston pali gtan tchigs don med hgyur ||
 bdi na gshan lug las byun bali |
 gtan tchugs yod min gshan du yod ||

ghatah pratyakṣato drstah śūnyahelur nirarthakah |
 * * * * * || 6 ||

382

mi ston med par ston pa m |
 gan las byun ba hid du hgyur ||
 ji lta bur na cig śos m |
 med par gñer bo hbyun bar hgyur ||

asūnyena vinā śūnyasambhavo jāyate katham |
itarena vinā tasya sahāyo jāyate katham || 7 ||

383

gal te phyogs hid du hgyur na |
 phyogs med phyogs kyi no bor hgyur ||
 de ltar phyogs med hid med na |
 gan shig mi mthum phyogs su hgyur ||

pakṣe saty eva pakṣasyāpakṣo rūpaṇi bhavīṣyati |
asaty apakṣe ko nāma tadviपakṣo bhavīṣyati || 8 ||

384

gal te dnos po yod min na |
 me ni tcha bar ji ltar ligyur ||
 tcha ba me yan yod min shes |
 gan mid du ni bzlog par byas ||

*bhava eva yada nasti vahnir usnah katham bhavet |
 usno gnir apि nastihi kasya nama viparyayah || 9 ||*

385

dnos po mthon nas dnos po ni |
 med pa shes bya bzlog hgyur na ||
 de ltar phyogs ni bshi char la |
 nes pa spus pa gan shig mthon ||

*drstvaiva bhavam bhavasyabhave nama viparyayah |
 dusite paksatiriyamse prahanam yasya drsyate || 10 ||*

386

rdul phran la yan yod phu dnos |
 gan du med der ji ltar hbyun ||
 sans rgyas rrunus la med mid kyun |
 de mid phuir nam hbrei phu o ||

*yad anor apt sadbhavas tato bhai ah katham bhavet |
 buddhānam tato abhato pi tasmad eva prasayate || 11 ||*

387

gil te kun la gnis min na |
 gshau gan shig la yod dnos yod ||
 gal te khvod la n de rigs na |
 brgyul pa gshun po ci ste byed ||

*sari asya cen na ditilyah kasyānyah san bhai ieyati |
 malam ced bhatato py etal i ypto nyo bhave latham || 12 ||*

388

dnos po kun gyi dnos med la |
 rnam par dbye ba mi rigs te ||
 rdsas rnam kun la gan mthon ba |
 de ni rnam dbyer mi hgyur ro ||

abhāve sarvabhāvānām vibhāgo naiva yuyate |
 bhāve'pi sarvabhāvānām sa vibhāgo na jāyate || 13 ||

389

med phyr gshan gyi phyogs la lan |
 brjod pa min par grags na mi ||
 gtan tchugs kyis bzlog ran phyogs kyan |
 ci yi phyr na sgrub mi hgyur ||

abhāvād anyapaksasya pratīvācyo na celi kila |
 mānahīnah svapakso'pi kasmāt siddho na jāyate || 14 ||

390

sun bbyin byed pañi gtan tchugs rñed |
 shes hñig rten brjod na yan ||
 gshan gyi phyogs la skyon brjod pa |
 ñid du ci yi phyr mi nus ||

yad dusto'dhugato helur ulti bhāsāpi lankiki |
 yena doso' nyapaksasya vaktum eva na śākyate || 15 ||

391

yod ces bya ba team shug gis |
 gal te de ñid dnos yod na ||
 med ces bya ba team shug gis |
 med par yan ni cis mi hgyur ||

sannāmamālrena yadā bhāvah kaścid bhavisyati |
 abhāvah kim na bhavati so'pg asannamamālratah || 16 ||

392

gan phyir yod bdog ces mi gtags |
de phyir med par mi hgyur na ||
gan phyir yod ees mi byas pa |
de phyir yod par mi hgyur ro ||

*sadartha yan na grathitas tenabhāvo na jāyate |
astīlī yasmān na kṛtam tena bhāvo na jāyate || 17 ||*

393

gal te thams cad h̄jig rten pas |
brjod pas h̄jig rten pa yod na ||
dnos gan de ūnd du yod pa |
de ni h̄jig rten par cis hgyur ||

*uklatpāt sarvalokena loko yadi bhavisyati |
tasmād eva hi yo bhāvah sa loko jāyate katham || 18 ||*

394

gal te dnos kun med pahi phyir |
med pa ūnd du gyur na ni ||
de lta yin dan phyogs rnam kun |
dnos po med par mi rigs so ||

*asatīvāt sarvabhāvānām abhavo yadi vīdyate |
tathā ca sarvapaksesu bhavo'san naiva yujyate || 19 ||*

395

daos po med phyir dnos med la |
srid pa yod p̄r mi hgyur ro ||
dnos po med par dnos po ni |
med par gan las hgrub par hgyur ||

*abhāvalvād abhavasya bhavo'stī na vīdyate |
abhāvalvād asan bhāva iti siddhur bhavet katham || 20 ||*

396

ston pa gtan tchugs las hgyur ba |
 de phyr ston pa mi hgyur na ||
 dam bcah gtan tchugs las gshan na |
 ma yin des na gtan tchugs med ||

śūnyam pramānato jātam atah śūnyam na vidyate |
 pratijñānyā na pramānāt pramānām tan na vidyate || 21 ||

397

gan phyr ston pabi dpe yod pa |
 des na ston par mi hgyur na ||
 bya rog ji lta de bshin du |
 bdag kyan nag ces brjod nus sani ||

yasmāc chūnyasya drstāntas tena śūnyam na jāyate |
 kāko yathā tathātmāpi Irsno vaktum na śakyate || 22 ||

398

gal te ran bshin gyis dnos yod |
 ston mthon yon tan ci slug yod ||
 rtogs pas mthon ba lechin ba ste |
 de mi hdi ru dgag par bya ||

svabhāvatas ced bhāvo sti śūnyadrstyā hi ko gunah |
 drsto vibandho jnānenā tad evātra nirudhyate || 23 ||

399

gcig yod gcig med ces bya ba |
 de nūd min hñig rten pahn min ||
 des na hñi yod hñi med ces |
 brjod pa nūd du nus ma yin ||

sad ekam ekam nāmāsat tattvam loko'pi naiva yat |
 tenedam sad asad vēti vaktum eva na śakyate || 24 ||

400

yod dañ med dañ yod med ces |
gañ la phiyogs ni yod min pa ||
de la yun ni riñ po nahñ |
klan ka brjod par nus ma yin ||

rnal ḥbyor spyod pa bshi brgya pa las slob dpon slob ma
rnam par gtan la dbab pa bstan pa ste
rab tu byed pa beu drug paḥo ||

sad asat sadasac ceti yasya pakṣo na vidyate |
upālambhaś cirenāpi tasya vaktum na ṣakyate || 25 ||

400. La version sanscrite citée MV p. 16.

yogācāre catuhśatake guruśisyavyavasthopadeśo nāma
sodasañ prakaraṇam || 16 ||

TRADUCTION

CHAPITRE VIII

LES ACCESSOIRES

176 L'amitié ne dure pas longtemps entre personnes de nature dissemblable, de même, l'attachement a tout ne subsiste pas longtemps chez une personne qui sait les défauts de toute (chose)

177 Pour une (chose) l'un a de l'attachement, un autre, de l'aversion, un autre, encor, l'ignore, c'est pourquoi l'attachement est sans valeur

[Je traduis le mot dusyati dans le sens bouddhique, c'est-à-dire, dvisyati Comparer la triade dc raga, dvesa et moha en sanscrit et raga, dosa et moha en pâli Le commentateur cite sous 178 « samkalpaprabhavo rago dvcsa mohas ca kathyate » Noter surtout l'analogie entre les Samkhyas et les Bouddhistes]

178 L'attachement, etc (aversion et ignorance) n'existent que dans la notion (kalpanâ) (pure), qui donc, doué d'intelligence, prendra la réalité (bhûtartha, l'essence réelle des choses) et la notion (pure) (pour identiques) ?

179 Il n'est pas raisonnable qu'un être quelconque soit enchaîné à un autre, il n'est pas raisonnable non plus qu'il y ait libération pour un être enchaîné à un autre

[Comme on l'a déjà explique dans le vers qui précède, les causes de l'esclavage n'existent que dans la notion pure, et non pas en réalité, les causes étant non-réelles, leurs effets, par conséquent, deviennent aussi non-réels Mais, si l'on maintient, quand même, qu'il existe un esclavage, qui devient alors réel, le résultat sera l'absence de salut ou d'émancipation]

180 Dans l'esprit d'un homme de quelque mérite il ne se produit pas le moindre doute sur l'efficacité de la doctrine de la sūnyatā, mais il suffit d'un simple doute pour que l'existence du monde s'évanouisse

[On croit, par nature, à la réalité du monde, y étant habitué dès le début de son existence. On regarde la doctrine du vide comme danger suprême. On ne se demande même pas s'il y a du bon dans la doctrine, mais quand un doute, même dans l'intérêt de la recherche, s'est produit dans l'esprit, ce qui presuppose une inclination pour la doctrine, le résultat est la destruction de l'avarana des misères (klesa), le premier des deux.]

181 Le sage a simplement affirmé l'accroissement (de la foi) à l'égard de cette doctrine du vide jusqu'à l'obtention du salut, celui qui n'a pas foi dans (cette doctrine), n'est assurément pas un homme sage

[Si l'on a de l'inclination pour cette doctrine, celle-ci ne suspendra pas son efficacité, tant qu'on n'aura pas atteint le nirvāna.]

182 Le vide n'est pas considéré comme vide afin qu'on obtienne le nirvāna, (mais c'est bien, en réalité, du vide), parce que les Tathagatas, en prechant le nirvāna, ne s'adressent pas à celui qui est dans une doctrine erronée

183 Quand on énonce l'existence du monde, il y a pravṛtti ou affirmation, mais quand on énonce la vérité absolue, il y a le sens transcendant, la négation (du monde)

[Ce vers nous fournit la classification dans deux rubriques des paroles du maître. Selon le commentateur, la prédication qui comporte l'individu et la généralité (svalaksana et samanyalakṣana) se classe sous pravṛtti, mais la prédication interprétant le pratityasamutpāda comme vide, se classe sous nivṛtti négation, ou paramārtha, la vérité absolue.]

184 On a peur quand on pense « que ferai-je ? tout est non existence, non-reel », (mais) s'il y a quelque chose à faire, cela ne vous conduit pas à la négation (nivṛtti)

[La pensée de la non-realité du monde ne doit pas faire peur. Au contraire, s'il reste toujours quelque chose à faire,

ou non-accompli, il n'y aura pas de fin. Le résultat sera le désir de l'accomplir, désir qui conduira à la ruine.]

185 Vous éprouvez de l'attachement pour votre opinion personnelle, vous détestez celle des autres, vous n'obtiendrez pas le nirvâna, parce qu'il n'y a pas de paix pour quelqu'un qui se meut dans les oppositions.

[Les oppositions usuelles sont existence, non-existence, etc]

186 Il y a nirvâna pour qui cesse d'agir, il y a renaissance pour celui qui agit, c'est pourquoi le nirvâna est facile pour qui est sans pensée, mais non pour un autre.

187 Comment pourraient-on croire au vide, si l'on n'avait pas le dégoût du monde? alors, quitter la transmigration serait aussi difficile que quitter sa propre maison.

188 Quelques-uns, opprimés par la misère, semblent chercher la mort, en ce cas, c'est par simple ignorance qu'il n'obtiennent pas le séjour suprême, le nirvana.

[Il se trouve souvent que les hommes souffrent beaucoup, et sont, par conséquent, conscients de la misère du monde. Si les hommes dans cet état ont réellement le dégoût du monde, et comme résultat, inclination pour la doctrine du vide, ils pourront obtenir le nirvâna, sinon, non.]

189 On prêche la libéralité aux humbles, les vœux aux esprits moyens, le vide aux meilleurs, c'est pourquoi il est si souvent question du mieux (agrya = sunya)

[La prédication du Bouddha diffère selon ses auditeurs, qui se composent des gens ordinaires, des esprits moyens et des meilleurs, d'où trois sortes de doctrines. Les deux premières classes ne comprendront pas les doctrines subtiles du sunya. Pour eux la libéralité et les vœux préparent à l'état supérieur. Celui qui veut fonder la science doit acquérir le mérite qui se compose de la libéralité et des vœux. Sans ces deux conditions il n'y aura pas de science et sans science pas de nirvana.]

190 Celui qui suit rejeter en premier lieu le péché (apunya), ensuite le moi et finalement toutes choses, celui-là est le sage. [Le premier degré sur la route du nirvâna consiste à éviter

soit au salut, soit au ciel, etc. La science de la vérité n'est jamais sans valeur, comme on l'explique dans le vers qui suit]

197 Bien qu'un homme qui cherche la vérité n'obtienne pas le salut dans cette vie, il l'obtient sans effort dans la vie future, comme (fruit de) son acte

[Le commentateur explique proprement les mots, tattvāñah et karmavat, comme tattvajñabhiyuktah et karma-phalavat Comparer BG VII, 19, MK, XVIII, 12]

198 L'accomplissement dans toutes les affaires est difficile par la pensée seule, ce n'est pas à dire que le salut n'existe pas, mais (cela veut dire que) les hommes engagés dans la poursuite du nirvāna et ceux qui l'ont atteint sont bien rares

[Comparer BG, VII, 3]

199 L'attachement (du corps, etc) ne dure pas longtemps quand on apprend que le corps est dénué de qualités, de même façon détruit-on tout le reste (l'aversion, l'ignorance, etc)

200 De même que l'on voit finir la semence, quoiqu'elle n'ait pas de commencement, de même il n'y aura pas de naissance quand les causes seront détruites

[La semence a son passé, le commencement, mais elle peut se détruire si, par exemple, elle est brûlée La cause (semence) de la naissance est le vijñāna, mais quand cette semence est brûlée par le feu du vijñāna, il n'y aura pas de naissance Comparer Catuhśatka, 350 et aussi BG, IV, 37]

CHAPITRE IX NEGATION DE LA PERMANENCE

201. Tout est né en vue d'un but défini, alors, (ce qui est né en vue d'un but) n'est pas permanent C'est pourquoi il n'existe pas de (vrai) Tathāgata sauf le sage, qui, seul, a énoncé la vraie nature des choses

[Toutes les choses appelées samskratas ont pour but une fonction définie ; les samskratas sont les combinaisons pures et simples et sont relatives aux composants comme des effets à

des causes Mais, comme pour leur existence elles dépendent des autres, elles n'ont pas une existence indépendante, et, par conséquent, ne peuvent pas être permanentes, parce que la permanence et l'essence réelle des choses sont des termes toujours identiques Le seul personnage qui énonce l'impermanence et la vacuité des choses est le Bouddha, et aucun autre soi-disant prédicateur de la vérité C'est pourquoi il n'existe pas un vrai Tathagata sauf le Bouddha Le commentateur explique la première partie en un autre sens aussi « Tout ce qui est ne a pour but la destruction (kīrya), c'est pourquoi il n'est pas permanent »

202 Il n'y a pas d'existence en aucun temps et en aucun lieu, qui ne soit dépendante des conditions de sa production Par conséquent, il n'y a rien, en aucun temps et en aucun lieu, qui s'appelle permanent

203 Il n'y a pas d'objet qui n'ait une cause, tout ce qui a une cause, n'est pas permanent, c'est pourquoi le sage qui sait la vérité dit que la production (siddhi) sans cause n'est pas une production

[L'argument est dirigé contre la théorie des *Naiyāyikas* et des *Vaiśeṣikas* qui définissent la permanence (nitya) ce qui existe (sat) et est aussi sans cause (sat akarana van nityam VS, IV, 1, 1] Le point de vue des Bouddhistes démontre que ce qui existe a une cause, ce qui a une cause n'est pas permanent, et il n'y a pas d'existence sans causes et sans conditions]

204 Si en voyant que les choses produites (kṛtaka) sont impermanentes on dit que ce qui n'est pas produit est permanent, alors, en voyant l'existence de ce qui est produit, admettons donc la non existence (nastita) (seule) du permanent

[Le *Nyāya-Vaiśeṣika* ne peut pas admettre cette conclusion, parce qu'elle est dirigée contre sa propre définition du nitya, c'est-à-dire sat et akarana vat]

205 Les gens ordinaires imaginent que l'espace, etc., sont permanents, les savants, au contraire, même en tant qu'ils participent de la connaissance mondaine (laukika), ne voient la aucun objet réel

[Ce vers combat les vues de l'école Vaibhāsika qui soutient que l'ākāśa est permanent et le définit par l'absence de rūpa (forme, couleur, etc) et par l'omni-pénétration Mais, si l'ākāśa n'a pas de rūpa, il équivaut à la non-existence, étant en soi une chose qui est adravyasat (non-substantialité en soi), et, par conséquent, non-réelle (avastu) Le vers suivant combat la vue des Vaibhāsikas, que l'ākāśa possède l'omni-pénétration]

206 Ce qu'on appelle partie (pradesa) ne pénétre pas entièrement le tout (pradesin), il s'ensuit très clairement qu'il y a d'autres parties aussi dans le tout

[L'ākāśa est le pradesin et ses parties sont les pradesas Le pradesa ne peut pas pénétrer le pradesin tout entier, parce que, en ce cas, le pradesin et le pradesa seraient identiques D'ailleurs, si le pradesa ne penetra pas le pradesin tout entier, il ne peut pas être vibhu, omni-pénétrant, ainsi qu'un vase ne l'est pas On ne peut pas dire que l'ākāśa est sans parties, et, par conséquent, permanent, car, dans ce cas, surgit la question de savoir si l'ākāśa vient en contact avec le vase ou non, et, dans l'affirmative, complètement ou partiellement Il ne peut être complet, car, dans ce cas, un vase serait aussi omni-pénétrant On conclut donc, que l'ākāśa n'est pas éternel]

207 La chose (bhāv), au sujet de laquelle on énonça une affirmation ou négation, est dépendante d'une autre C'est pourquoi il y a un résultat (kārya)

[Selon les fragments du commentaire il semble que cette instance combat l'existence du temps (kāla) On définit une chose comme utilisable à l'obtention d'un but (arthakriyā-samartha), ou susceptible d'affirmation et de négation (pravṛttinirṛtiyogya) Elle existe comme effet, mais, étant un effet, elle est dépendante de ses causes et conditions

208 Sans production d'un effet, la cause ne peut pas être appelée une cause , c'est pourquoi toutes les causes deviennent (identiques aux) effets

209 Si une cause devient cause d'autre chose quand elle comporte un changement, comment pourrait-il être raison-

nable qu'une chose qui comporte un changement fût permanente ?

210 Si, pour quelqu'un, la cause est permanente, la non-existence pourrait être produite de la non-existence, cela veut dire qu'une chose est produite d'elle-même, pour éclairer la cause devient sans utilité.

211 La chose naît de ce qui est permanent, comment pourra-t-elle être impermanente ? L'effet, on ne voit jamais que la cause et l'effet diffèrent de caractères.

212 Si une partie (d'une chose) devient cause alors que l'autre ne le devient pas, alors les deux parties étant différentes elles resteront à deux places différentes, comment la permanence pourrait-elle être raisonnable ?

[Le vers 211 réfute la similarité des caractères entre la cause et l'effet (siddharmya) que le Sāmkhya l'nonce, alors que 212 réfute leur identité (tāditmya). Le passage de la cause à l'effet requiert un changement soit d'une partie, soit de la totalité de la cause. Si c'est une partie seulement qui subit le changement, il y aura deux parties une qui change, et l'autre qui ne change pas. En ce cas, les parties resteraient à des places différentes et ne pourraient pas être permanentes. Si la cause toute entière subit le changement, l'effet sera identique avec la cause. Comparer Sankara sur BS, II, 1, 18.]

213 Une cause qui existerait en des corpuscules sphériques ne saurait produire aucun résultat, c'est pourquoi il n'est pas raisonnable d'admettre que les atomes viennent en contact les uns avec les autres.

[Selon le système du Nyaya-Vaiśeṣika, les causes sont les atomes, en forme de corpuscules sphériques et très fins, mais l'auteur nous démontre que la formation d'un groupe d'atomes serait impossible, parce que les atomes, étant sphériques, n'ont pas de faces, et, sans les faces, pas de contact. Comparer Satkēnaugapad yogāt paramānoḥ sadamsata, etc., Vasubandhu, Viṁsakarikā, 12, Prasastapāda sur VS, page 43, Nyayavārtika, IV, nr 24, Tatparyatika, page 458, BC et BCP sur IX, 87, Sankara sur BS, II, II, 11-17, Sarvadarsanas, Viññanabhiksu Sāmkhya PB, p 238, etc.]

214 La place occupée par un atome, un autre ne peut pas désirer l'occuper, parce que la cause et l'effet ne peuvent exister à la même place

215 Ce qui a une face orientale, a une partie orientale, mais si l'atome a une face, il cesse d'être un atome

216 Si, en prenant une partie antérieure, la partie extérieure est repoussée, les deux parties n'existeront pas ensemble, et, par conséquent, il n'y aura pas de production

217 Ce qui n'a ni commencement (ādi), ni centre, ni fin, comment, puisqu'il n'est pas manifeste, pourrait-il être visible ?

218 Par la production d'un effet, la cause est détruite : la cause, par conséquent, n'est pas permanente. Mais si (on insiste, disant qu') elle doit être appelée une cause, elle ne peut pas donner un effet

219 De ce qu'il n'est pas constaté comme une chose permanente, et, en même temps, venant en contact (samyogin) avec une autre, les Bouddhas ne prêchent pas la permanence de l'atome

220 Si le nirvāna diffère des moyens de délivrance d'un homme à l'état d'esclavage, il n'est pas du tout produit, il ne peut donc pas être appelé nirvana

221 Dans l'état de nirvāna, il n'existe pas de skandhas (groupes) ; il n'y a pas naissance d'un pudgala (moi), le nirvana étant invisible, que peut bien être le nirvana ?

222 Si le nirvāna consiste dans l'absence du samsara, à quoi bon la connaissance ? car l'existence de l'ignorance est vraiment équivalente à la non-existence

223 Si l'âme équivaut au nirvana, la science parfaite sera le samsāra, car, en l'absence de la science, il ne pourra pas y avoir dans le monde de culture extrême (bhavana)

[Manifestement, les quatre vers précédents, obscurs en eux-mêmes, ont été écrits pour traiter de la nature du nirvāna. Après avoir traité de la nature et de la relation de cause à effet, il faudrait traiter de la nature du nirvana, parce que, selon les Bouddhistes, il n'y a rien qui ne soit soumis à la théorie de la causalité, pas même le nirvana. Comparer

[Si, sur une question les deux parties diffèrent, la question reste sans solution, et, par conséquent, affaire de convention Les notions d'ailleurs se basent sur les choses impermanentes, parce que ce qui est permanent est hors de notion, et le résultat est que le moi, étant la base des notions, devient impermanent]

229 A chaque (occasion de) naissance, le moi change, comme aussi le corps Par suite de la destruction du corps (antérieur) le moi devient (tout à fait) un autre, et, par conséquent, ne peut pas être appelé permanent

230 Il n'y aura pas de mouvement dans les choses qui n'ont pas la tangibilité C'est pourquoi l'âme (jiva) ne peut pas être l'agent (kartā) du mouvement du corps

231 Quelle est la cause du moi qui est permanent et sans mort ? Il ne se peut jamais qu'un diamant soit mordu (niangé) par un ver

[Ce qui est permanent et indestructible n'a pas de cause, parce que tout ce qui a une cause ne peut être ni permanent ni indestructible Ici, on compare le moi à un diamant, et la cause à un ver]

232 Si vous admettez le moi comme une chose permanente afin de prouver la continuité des souvenirs (smṛitīsamtana), pourquoi ne l'acceptez-vous pas comme une chose impermanente en voyant prendre fin sa destinée (bhagyakṣaya) ?

233 (Dira-t-on) le moi devient conscient (juñāta) seulement quand il possède les facultés de l'esprit (eaitta), (nous repiquerons) que l'esprit et les facultés de l'esprit n'existent pas, et, par conséquent, que le moi ne reste pas permanent [Je fais toutes réserves sur cette interprétation qui ne me satisfait pas La version chinoise ne m'a donné aucune aide]

234 On voit le moi posséder du plaisir, etc (peinc, ignorance), il est, par conséquent, différent (en chaque état de plaisir, etc) comme le plaisir, etc, eux-mêmes Alors il n'est pas raisonnable d'admettre qu'il soit permanent, puisque le plaisir, etc, ne le sont pas

235 Si la conscience (caitanya) est permanente, son instrument (production karana) est sans utilité Si le feu est permanent, il n'y a pas besoin de bois

236 La substance ne change pas jusqu'à (l'époque de sa) destruction comme change l'action (kriya), alors, il n'est pas raisonnable de dire que l'esprit (purusa) existe, mais pas la conscience (caitanya)

[Le commentateur explique le vers de la façon suivante selon le purvapaksin (adversaire) l'esprit (purusa) a pour constituant la faculté de conscience (cautanvasaktirupah), il goûte toutes les fonctions de conscience (caitanyavṛty-abhivyakter upabhuktā) Son office consiste à jouir des objets (visaya), ce qui est la fonction du caitanya Il lui serait impossible de jouer ce rôle s'il n'avait pas les organes (indriyas) que l'on appelle vikāras dans le système du Sāmkhya Maintenant notre auteur demande si la conscience est une action (kriyā), elle doit avoir tous les traits d'une action (kriya), c'est-à-dire elle doit avoir le mouvement (calatva) et résider dans une substance (dravyāśrayatva) Mais une substance n'a pas le mouvement constant, nous pouvons trouver un arbre avec ou sans mouvement Le moi (purusa), au contraire, étant conscience pure et rien d'autre, est toujours dans l'état actif Il n'est pas possible d'admettre deux entités distinctes comme purusa et caitanya parce que nous ne les trouvons pas l'un à part de l'autre Le vers suivant réfute la possibilité d'une double nature du purusa, la subconscience (caitanyaśakti) et la consciente dans sa manifestation (caitanyavyakti) (Voir Commentaire HPS, p 488)

237 Si l'on admet la subconscience (cetanādhātu) différente (anyatra = prthaktvena com) de la conscience, il s'ensuit que, comme le fer quand on le fond, le moi (purusa) change

[Le résultat serait l'impermanence du moi]

238 Si (l'on dit que) la conscience ne réside que dans l'esprit (manas), lorsque le moi est grand (mahan) (omni-pénétrant) comme l'espace (akaśa), on arrivera à cette conclusion (inacceptable) que la non-conscience est le caractère du moi

[Selon le purvapaksin, le purusa est comme l'espace, tout pénétrant, lorsque la conscience est l'attribut de l'esprit (manas) qui est atomique]

239 Si le moi est omni-présent, comment, pour lui, l'autre ne devient-il pas lui-même ? Il n'est pas raisonnable qu'une chose soit obscurcie par elle-même

[L'auteur discute ici la question de l'omni-présence du moi. Si l'âme de tout individu était omni-présente, il ne pourrait pas faire une distinction entre ce qui est à lui et ce qui est aux autres, occupant lui-même tout l'espace. On dira peut-être qu'une âme est obscurcie par une autre, et, par conséquent, il y aura la distinction entre le sien et le mien, mais ceci non plus n'est pas soutenable, parce que les deux âmes étant omni-présentes ne peuvent pas s'obscurcir l'une l'autre]

240 Il n'y aura aucune différence entre les sous (d'un côté) et ceux (de l'autre) qui soutiennent que les humeurs (gunas sattva, rajas et tamas) sont les agents, mais (en même temps) sont inconscientes

[Il est surprenant de remarquer que, dans la réfutation du système Sāmkhya, on ne mentionne pas le mot *prakṛti*. Mais, comme le commentateur l'a déjà remarqué, la *prakṛti* du Sāmkhya n'est rien d'autre que la combinaison dans l'état d'équilibre des trois humeurs, qui sont les agents de la création, et, en même temps, inconscientes]

241 Les humeurs (gunas) servent, de toutes les façons possibles, bâtir les musons, etc., mais ne servent pas en jour

Quoi de plus déraisonnable que ceci ?

[La *prakṛti* du Sāmkhya n'est qu'agent (*kartri*). c'est le *purusa* qui est le *bhokta*]

242 Ce qui possède l'action (*kriyāvān*) n'est pas permanent, l'action n'existe pas dans ce qui est omni présent ; (un objet) sans action est égal à non-existence, pourquoi alors n'avez-vous pas d'inclination pour (la doctrine de) la négation du moi ?

243 Les uns voient le moi omni-présent, d'autres le considèrent de la grandeur du corps, d'autres encore le considèrent de grandeur atomique, mais le savant le voit non-existent

[Ici, on mentionne la grandeur du moi selon les systèmes des Samkhyas, des Jainas, des Vedantistes (anciens ?) et des Bouddhistes]

244 Ce qui est permanent a de la douleur, ce qui est libre de la douleur a le salut; alors il n'est pas raisonnable que le moi, qui est permanent, ait le salut

245 S'il y a, en réalité, un moi, il n'est pas raisonnable de cultiver la pensée du non-moi; et, par conséquent, en vertu de tous les arguments valides, le nirvāna, pour lui, est sans utilité.

[Ce vers réfute les vues de ceux des Bouddhistes qui soutiennent une espèce de moi, mais, en même temps, admettent qu'on cultive la pensée du non-moi]

246 Si le nirvāna n'existe pas en réalité, ce qui le précède (samsāra) n'existe pas non plus, car la seule existence que l'on affirme, c'est celle qui peut être vue dans le (monde) humain

[Si le nirvāna est non-existence le samsāra aussi sera non-existence, on affirme l'existence ou la non-existence d'une chose qu'on peut voir dans le monde. On ne peut pas caractériser le fils d'une femme stérile, comme existence ou non-existence]

247 Si l'impermanence est détruite, comment les herbes, etc, pourront-elles être nées? Si celle-ci (anitva) est existence (sat), l'ignorance (avidyā) même ne peut pas être née

[Le vers est obscur mais mon interprétation s'accorde avec la traduction chinoise]

248 Quand le moi existe, la forme, etc, sont reconnues produites d'autre chose, c'est en voyant l'existence d'une chose, que l'on voit la destruction d'une autre

[C'est pourquoi les Bouddhistes insistent sur la négation du moi Comparer BC, IX, 78 et le Commentaire, BCP]

249 De même que la pousse artificielle est produite d'une semence artificielle, de même toute impermanence est produite des choses impermanentes

250 Il n'y a pas de destruction parce que l'on affirme (l'existence) d'une chose Il ne peut pas y avoir de permanence parce que l'on nie (cette existence)

CHAPITRE XI

VI GATION DU TEMPS

251 Le vase à venir ne peut pas être celui du présent, celui du passé n'existe pas, et, comme tous deux sont non-venus, celui qui est à venir n'existe pas

[On examine ici la nature du temps le présent, le passé, l'avenir La méthode employée pour la réfutation du temps est celle de Nigirjuna Comparer MK, XIX]

252 S'il y a, dans l'avenir, la nature propre (svabhāva) de l'a venir qui n'existe pas encore, comment l'a venir qui n'existe pas en soi, pourrait-il être passé ?

253 Autant qu'une chose à venir reste non-venue en soi, la chose présente ne peut pas devenir l'a venir

254 L'a venir existe, le passé existe, le présent existe, qu'est-ce alors qui n'existe pas ? Ce qui a l'existence pour toujours, comment pourrait-il être impermanent ?

255 Le passé est né du passé, comment pourrait-il être passé ? Si, au contraire, le non-pasé (anātita, présent ou avenir) est né du passé, comment pourrait-il être passé ?

256 Si l'a venir est né, pourquoi n'est-il pas présent ? Si, au contraire, il (l'a venir) n'est jamais né, est-ce qu'il est toujours non-venu ?

257 Si l'a venir, même sans naissance, est impermanent, a cause de sa destruction (en devenant présent), alors il n'y a pas de destruction du passé, pourquoi ne le prend-on pas comme permanent ?

258 Ce présent ci (qui existe actuellement) ne peut pas être impermanent. de même, le passé (qui n'existe pas actuellement), il n'y a pas toutefois une alternative pour ceci autre que les deux (envisagées)

[L'a chose qu'on appelle présente ne peut pas être impermanente parce qu'elle existe actuellement dans sa propre nature Ce qui est impermanent ne peut pas être présent, parce

que l'existence et la non existence ne se trouvent pas ensemble Le passé non plus ne peut pas être impermanent, parce qu'il est déjà détruit une fois Il n'est pas raisonnable de détruire une chose qui est déjà détruite Quand les choses nées et détruites ne sont pas impermanentes, il n'est pas raisonnable non plus que le futur, qui est non-venu, et, par conséquent, sans naissance, soit impermanent Commentaire, HPS p 491]

259 Si une chose, qui est née après, existait déjà, l'opinion de ceux qui soutiennent la fatalité (niyati) ne sera pas fausse

[Les Niyativadins sont peut-être les Lokayatikas ou Cārvakas qui soutiennent que l'univers est sans cause, sans agent actif (purusakara) et a sa nature fixe Le commentateur nous dit que ceci est en pleine contradiction avec le pratityasa mutpada, et, par conséquent, pas acceptable Si l'on insiste, affirmant que l'à venir existe, on doit alors admettre les vues des Niyativadins comme correctes elles aussi]

260 Il n'est pas raisonnable d'admettre qu'une chose, que l'on va produire, existait déjà Si l'y a naissance de ce qui existe, il y aura naissance de ce qui est déjà produit

[Comparer MV, p 13, MA, VI, 8]

261 Si l'on voit une chose à venir, pourquoi ne voit-on pas la non existence ? A qui l'à venir existe, rien ne saurait être loin

[Selon les adversaires d'Āryadeva, les yogins voient les choses à venir, mais, si les yogins voient des choses qui n'existent pas, ils pourront aussi voir des choses telles que le fils d'une femme stérile ou bien les cornes du lièvre Voir commentaire HPS, p 492]

262 Si le mérite (dharma) existe déjà indépendamment des actions humaines, la pratique d'abstinence (niyama) est inutile Si (l'on dit qu') on doit pourtant la pratiquer à quelque degré, la théorie de l'existence d'un effet ne peut être vraie

[Si l'à venir existe, le mérite de l'à venir existe aussi On n'a pas alors besoin de pratiquer les cinq ou dix abstentions On dira que l'on doit les pratiquer à quelque degré quand même Alors, la théorie du Sathārya tombe]

263 Comment, pour l'adversaire, la production aurait-elle existence (sat) quand elle-même (étant une production) est impermanente ? On veut dire que l'univers (loka) qui a commencement et fin est impermanent]

[Tout le monde accepte que ce qui est la production est impermanent, la production a commencement et fin, et, pour ce motif, elle est impermanente La juxtaposition de Sat et Kārya est, pour cette raison, en pleine contradiction]

264 Si l'on peut obtenir le nirvāna sans efforts, celui-ci (nirvāna) ne saurait être à venir, ceci admis, il y aura un attaché (rakta) même quand il n'y a pas d'attachement (rāga)

265 Pour qui soutient l'existence (perpétuelle) des produits (dans leurs causes) (sathkarya) et pour qui soutient la non-existence des produits (dans leurs causes), décorer des colonnes, etc., dans sa maison, est sans utilité

[Pour le Satkāryavādin (Sāmkhya), la décoration doit être déjà existante, et pour l'asatkāryavādin (Naiyayika) elle ne serait jamais faite]

266 On ne peut pas comprendre, même dans l'esprit, (la nature) des choses qui changent (à chaque moment); c'est pourquoi les gens ordinaires (avikaksanāh les gens qui n'ont pas d'esprit critique, -- ou ne sont pas savants) imaginent que le présent existe

Il est difficile de comprendre la vraie nature des choses, parce qu'elles changent à chaque minute On attribue la permanence à ce qu'on voit actuellement]

267 Selon les uns, une chose est non-stable à cause de son impermanence, selon les autres, elle est stable, mais si la chose est avant tout stable, elle ne peut pas être une autre (non-stable)

268 De même qu'une seule perception (vijñāna) ne peut pas comprendre une paire d'objets, de même un seul objet ne peut pas comprendre une paire de perceptions

[On ne peut pas percevoir deux choses en même temps; de même on ne peut pas comprendre deux attributs (bhāvabhāva, sthira-asthira, nitya-amtya, etc.) d'un seul objet]

269. Si l'on dit que le temps est stable (sthira) on réplique

que ce qui est stable ne peut pas s'interpréter comme temps ; s'il est non-stable, comment durera-t-il ? Enfin, étant non-existent, il n'est pas réel

270 Si (l'on objecte qu') il y a des choses impermanentes, (nous répondrons que) ce qui est une chose (bhava) ne peut pas être impermanent. Si une chose est impermanente, comment pourrait-elle rester une chose ?

[Il n'est pas possible de postuler qu'il y a des choses permanentes et aussi impermanentes, parce que les termes bhāva et abhāva sont contradictoires, et, par conséquent, ne peuvent pas coïncider.]

271 Si (l'on objecte que) dans une chose l'impermanence est faible (lorsque la permanence est forte), (nous répondrons que) ce qui est faible ne peut pas être *sat*. La faiblesse restera certainement, pour quelle raison pense-t-on qu'elle partira après ?

272 Quand il y a impermanence, même faible, dans toutes les choses, il y reste existence et aussi non-existence, alors tout devient impermanence

273 S'il existe unpermanence dans la permanence, la permanence ne peut pas être existence (*sattā*) et quand (la portion) de permanence est épuisée, il ne reste que l'impermanence

274 Quand il reste dans les choses l'existence avec l'impermanence, l'impermanence devient fausse, l'existence aussi devient fausse

275 Si une chose, vue dans l'esprit, ne disparaît pas ensuite, le souvenir devient faux, et la chose aussi devient fausse.

CHAPITRE XII

NIÉGATION DES DOCTRINES DIVERSES

276 Le Spectateur, l'intelligent, le maître des objets des sens, l'auditeur et l'observateur, voilà comment on l'appelle ; ce sont les attributs de celui qui parle, mais ni d'un auditeur, ni d'un autre

[Les attributs, sīksī, etc., sont les attributs du moi qui parle. On ne nie pas l'existence des attributs et de celui qui les possède. Selon le Bouddhiste, pourtant, ils existent seulement au sens relatif, mais non au sens absolu.]

277. On énonce le samsāra (la transmigration), les causes du samsāra aussi bien que le nirvāna (le salut, siva) et les moyens d'obtenir le nirvāna. On trouve chez le sage (Bouddha) tout ce que le monde ne connaît pas parfaitement.

[Les autres prêcheurs sont inférieurs au Bouddha, qui, seul, connaît la vérité du samsāra et du nirvāna.]

278. Tous les hérétiques admettent que l'on obtient le nirvāna par le complet détachement, alors il n'y a aucune cause, pour eux, de mécontentement (vumukhva) si l'on expose tous leurs défauts.

[Selon chaque doctrine philosophique, on obtient le salut en s'abstenant de tout jugement (sarsakalpana), ce que notre auteur a pour but en exposant les défauts des autres systèmes philosophiques, il faut alors combattre les vues adverses sans les hui. Comparer Šaukṛta sur BS, II, 1.]

279. Comment pourrait-il pratiquer le détachement s'il ne savait pas les moyens du détachement ? C'est pourquoi le sage a énoncé qu'il n'y a assurément rien de bon (sivam) dans les autres doctrines.

[Les autres philosophes n'admettent que le principe de détachement pour obtenir le nirvāna, mais ils n'ont pas indiqué les moyens. C'est le défaut principal des autres systèmes. Les moyens que notre auteur énonce, sont la pensée du vide dans les caractères des objets (sarvadharmaśvabhāvaśūnya), anyatra veut dire anyavāde-u.]

280. Celui qui doute des paroles du Bouddha non directement perceptibles, doit croire à cette doctrine du vide.

[Il y a des choses qui sont perceptibles par les sens, d'autres, perceptibles par l'argumentation, d'autres encore en dehors de ces deux catégories, par exemple, les paroles d'une personne vérifiable. Pour la doctrine du vide, les trois moyens sont également possibles. Or, si l'on ne croit pas aux paroles du Bouddha, on peut mettre son recours soit dans le raisonnement, soit dans la perception directe, mais, comme la per-

ception directe est impossible dans le cas du vide, on emploie les deux autres moyens]

281 Celui qui voit mal (durdrsta) (en quoi consiste) cet univers, voit mal aussi l'autre chose (la doctrine subtile du vide, etc), ses sectateurs seront pour longtemps déçus

[Les autres systèmes philosophiques, selon notre auteur, ne comprennent pas en quoi consiste véritablement ce monde, ils ne sauraient comprendre les problèmes métaphysiques, beaucoup plus subtils que les problèmes de ce monde Il ne faut donc pas suivre leurs doctrines qui sont fausses, et, par conséquent, dangereuses]

282 Ceux qui obtiennent le nirvāna par eux-mêmes (c'est-à-dire sans aide d'autrui, sans guru), pratiquent un chemin très difficile, or, l'esprit vulgaire (l'esprit d'un homme qui subsiste dans le moi et le mien — ahanikaramamakāravyavasthita) n'ose pas suivre un pareil guide

[Pour obtenir le nirvana, les conseils d'un ami bienfaisant (kalyānamitra) servent beaucoup Le véritable ami est le Bouddha, et non les autres soi-disant prêcheurs C'est pourquoi il faut suivre ses conseils]

283 La peur ne fait pas un pas (littéralement ne commence point) (dans un esprit) tant que la doctrine du vide n'est point vue, elle disparaît complètement nussitôt que (la doctrine est) vue, de la, assurément, la peur (dans l'esprit) qui ne sait qu'un peu (de la doctrine du vide)

284 Les gens du commun (basa) ont l'habitude de la doctrine d'affirmation (pravartaka dharma) et de rien autre Faute d'habitude, ils ont peur de la doctrine de négation (nivartaka)

285 Celui qui, étant plongé dans quelque égarement (moha) ferait obstacle à (la réalisation de) la vérité (tattva) n'obtiendrait rien de bon (kalyāna), alors, il ne serait pas question de salut

286 Mieux vaut manquer à ses vœux (śila) assurément, qu'à la doctrine (drṣṭi), on obtient, par les vœux, le ciel, mais par la doctrine, le séjour suprême

[Le commentateur cite les paroles des sutras « varam śila-vipanno na tu drṣṭivipannah) et explique que la différence est

très grande entre manquer aux vœux et manquer à la doctrine. Si, par exemple, on ne pratique pas les abstinences, on ne peut pas obtenir le ciel, et l'on risque de naître dans une condition inférieure. D'autre part, si l'on manque à la doctrine, on n'obtiendra pas le *nirvāna*. Ce qu'on desire à tout prix, c'est le *nirvāna* et on doit surmonter tout obstacle au *nirvāna*.

287 Pour un homme non-cultivé (asan) la doctrine du moi (ahamkara) vaut mieux que la doctrine de non-substantialité du moi (nairatmya), car dans un cas, (pour qui suit la doctrine du moi) on va seulement loin de son but, et dans l'autre (pour qui accepte la doctrine du *vide*) on obtient le *nirvana* (siva).

[Stance interprétée d'après le commentaire et la version tibétaine. Le mot asan veut dire un homme qui admet de fausses doctrines du moi et qui est loin de la doctrine, niant la substantialité du moi, *nelara* veut dire *utrstka*, c'est-à-dire supérieur. Quoique cette interprétation soit loin d'être naturelle, une autre serait injustifiable.]

288 Sans seconde, porte du siva, (*nirvana*) terreur des doctrines fausses, domaine (sujet) de tous les Bouddhas, voilà comment qualifier la doctrine de non-substantialité du moi (nairatmya).

[Comme le commentateur l'explique, il y a deux espèces de nairātmya le dharmanairātmya et le pudgalanairātmya. Le pudgala résulte de la réunion de cinq agrégats, et le dharma, ce sont les choses dans leurs éléments (dhātu). Tous les deux étant dépendants de leurs causes et conditions, et n'existant que dans la notion de réunion, ils n'ont pas une existence indépendante, et, par conséquent, n'ont pas de nature propre. Cette notion de l'absence de nature propre est le nairātmya. *Sarvabuddhanām* désigne les trois espèces des Bouddhas les *sravakas*, les *pratyekabuddhas* et les *anuttara-samyaksambuddhas*. Commentaire, HPS, p 497-8.]

289 Le nom même de cette doctrine (du nairātmya) ferait peur à un homme non cultivé (asan = *avidvān*). Ce qui est puissant ne fait-il pas peur dès qu'ils le voient, — aux êtres faibles ?

290 Les Tathāgatas n'ont pas énoncé cette doctrine pour combattre les autres (doctrines). Celle-ci, pourtant, brûle les autres comme le feu brûle le bois

291 Celui qui a bien compris cette doctrine, ne serait pas agréable à son adversaire, car celui-ci (l'adversaire) voit dans cette doctrine comme la porte de sa chute

292 Or, quand on admet, en principe (en réalité), la pensée de la non substantialité du moi, qui aura de la joie (en pensant) à l'existence ? et qui aura peur par la notion de la non-existence ?

293 En voyant les hérétiques divers et en grand nombre, sénience du danger, qui n'aura pas de compassion pour la foule désireuse de la (bonne) loi ?

294 Le Śākyā a appris la loi par l'esprit, le Nu (Mahavīra) l'a apprise par l'œil, le Brahmane l'a apprise par l'oreille (sruti, ou par les Védas), c'est pourquoi (la loi) énoncée par le sage (Bouddha) est la bonne (siva)

295 De même que la loi des Brahmanes, (dit-on) a beaucoup de ritualisme (kriyaprāya), de même, la loi des Jaina (nirgrantha) (dit-on) a beaucoup de stupidité (jadiprāya)

296 De même que le Brahmane place sa dévotion (bhakti) à apprendre par cœur le Veda, de même le Jaina (nirgrantha) fait consister la sienne à accepter les misères (kleśa)

297 De même qu'il ne se produit aucun mérite (dharma) par la maturation parfaite des actions et des misères [Jaina] de même il ne se produit aucun mérite par la maturation parfaite des actions et des renaissances successives [Brahmanes]

298 Les Tathāgatas décrivent en bref leur loi comme ne consistant qu'en non-destruction (ahimsa) et leur nirvāna comme n'étant que vacuité. Ici (dans le Bouddhisme), il n'y a que ces deux (règles)

299 A tout le monde plait sa propre thèse comme à terre natale, d'où la peine que vous cause sa négation

300 Un homme de pensée (sincère) cherche et accepte les opinions bien fondées, même d'un ennemi. Le disque du soleil appartient en commun à tout homme doué de la vue, n'est-il pas vrai ?

CHAPITRE XIII

NEGATION DU DOMAINE DES ORGANES

301. Quand on voit la couleur (rūpa) tout vase devient non-vu (invisible); qui donc alors, connaissant la vérité, pourrait dire que le vase est perceptible directement (pratyakṣa) ?

[Dans l'opération de nos yeux, nous ne voyons que la couleur du vase, si l'on ne voit pas la couleur, on ne peut pas voir le vase. Alors, il n'est pas correct de dire que l'on voit le vase, c'est la couleur qui est l'objet du pratyakṣa.]

302 Par le même raisonnement, le suivant d'intelligence suprême doit rejeter toutes les substances, par exemple odorantes (sugandhi), douces (mīdhura), molles (mrdu)

[Voir IV, p 70-71, Catuhśataka, 340.]

303 Puisque tout ceci serait vu quand la couleur est vue, pourquoi alors ce qui est vu ne devient-il pas non-vu, quand la couleur n'est pas vue ?

304 La couleur toute seule ne devient pas perceptible (par les yeux), comment pourrait-elle avoir une partie extérieure, une partie centrale et une partie intérieure ?

[De même que le vase en lui-même ne peut pas être objet de pratyakṣa, de même la couleur toute seule ne le serait pas, c'est-à-dire l'un dépend de l'autre pour être visible. Alors la couleur, n'ayant pas une existence indépendante du vase, ne pourrait pas avoir de parties.]

305 On discute encore si l'atome a des parties ou non. Alors il n'est pas du tout raisonnable d'arriver à la preuve d'une chose à prouver au moyen de ce qui est à prouver (cercle vicieux).

[Toutes les stances précédentes et aussi les suivantes combattent les doctrines des Vaiśeṣikas sur les catégories des dravya, guna, etc. Les Vaiśeṣikas admettent dravya, guna, etc

comme catégories différentes et indépendantes. Comme il est dit plus haut, il est impossible d'admettre leur existence indépendante, et, par conséquent, leur existence elle-même en réalité, car, comme dit Nāagarjuna (MK, II, 21), il n'est pas possible d'admettre l'existence des choses que l'on n'a pas prouvé être identiques (ekibhava) ou non-identiques, séparées (nānābhīva). Selon le Vaiśeṣika, l'atome est sans parties, c'est-à-dire ce que le Bouddhiste n'admet pas. Ce fait, alors, n'étant pas encore prouvé à la satisfaction de l'adversaire, est inutile à citer comme preuve.]

306 Comme un composé (avayavī) est constitué par toutes ses parties (avayavas), la thèse que les mots (varna) prononcés existent, n'est pas admissible.

[Une phrase se compose de plusieurs sons et de plusieurs mots, selon les Vaiśeṣikas. Comme les sons sont impermanents, le premier son n'existe pas au temps du dernier. Alors, le résultat est que l'existence d'une phrase toute entière n'est pas admissible.]

307 Si le corps (samsthana=akṛti) était différent de sa couleur (varna), comment pourrait-on comprendre la couleur ? Si, au contraire, la couleur est non-différente (identique) pourquoi, par la compréhension du corps (sarira), ne comprend-t-on pas la couleur ?

308 On n'a jamais vu la cause de la couleur (rupa) à part de la vision de la couleur. Cela étant ainsi, pourquoi l'œil tout seul ne les saisit-il pas tous les deux (la couleur et le vase) ?

309 Les livres (āgama) expliquent le terme « terre », le corps le comprend par le toucher. Alors le toucher quelconque d'une boule de terre est appelé « terre ».

[L'auteur explique, par exemple, comment il ne faut pas distinguer les attributs des substances. On emploie très souvent les substances et les attributs comme termes synonymes.]

310 On ne perçoit aucun attribut dans le vase vu aussitôt que né (produit), de même, il n'existe aucun caractère, propre et réel, dans une chose vue et née.

[Selon les Vaiśeṣikas, toute production reste sans attribut.

pour un moment (utpannam dravyam ksanam agunam tuṣṭhati). Par l'extension du même raisonnement, notre auteur conclut qu'il n'y a aucun caractère réel dans les choses, que les choses sont non-substantielles]

311 La connaissance visuelle (cāksusa) ne diffère pas de l'œil et de la vision. De même pour la connaissance auditive, c'est pourquoi le sage a énoncé que la maturation parfaite des actions est vraiment inimaginable (acintya)

[La cause et l'effet sont tout à fait différents dans chaque cas, mais ici, la connaissance visuelle n'est pas différente de ses constituants, c'est pourquoi le résultat est considéré comme inimaginable]

312 On n'a jamais obtenu la connaissance des conditions (pratyaya) en nombre indéfini, il s'ensuit donc que la connaissance est inutile, et aussi la science

[Interprétation et reconstitution en sanskrit conjecturales]

313 Si l'œil se meut (gatimat) il peut, moyennant un certain temps (cirāt), voir un objet lointain, il peut aussi voir un objet très proche et l'objet lointain, la forme (rupa) des deux étant claire, n'est-il pas vrai ?

[L'auteur aborde ici la question du fonctionnement de l'œil. Selon le Vaïśeṣika, l'œil voit quand il saisit un objet (prapya-kāra caksuh), mais, pour cela, l'œil doit être doué de mouvement (gati). Un organe doué de mouvement prend quelque temps pour atteindre son but, il ne serait pas possible de voir la lune et les étoiles lointaines dès que l'œil s'ouvre, d'autre part, l'œil ne voit pas un objet, tel qu'un collyre (añjanāśalaka) qui est très près. La théorie que l'œil voit un objet en allant à lui est alors fausse. La strophe suivante examine si l'œil va à l'objet après l'avoir vu ou sans cela]

314 Il n'y a aucun avantage à se mouvoir si l'œil va à l'objet après l'avoir vu (car alors il est inutile d'y aller), si, au contraire, l'œil y va sans avoir vu l'objet, il est inutile (il n'est pas raisonnable) d'admettre que l'œil voit nettement l'objet à voir (Ainsi, un aveugle ne peut pas espérer voir)

315 Si (l'on dit que) l'œil aperçoit l'objet sans y aller, il

peut voir tout cet univers, car pour celui qui n'est pas doué de mouvement, rien n'est lointain, rien n'est caché (āvṛt)

[Comparer MK, III où le pūrvapakṣin est de l'école Abhidharma]

316 La première chose que l'on voit, c'est la nature propre de toutes les choses en elles-mêmes ; pourquoi donc l'œil lui-même n'aperçoit-il pas l'œil ?

317 L'œil n'a pas de conscience, la conscience n'a pas de vision, la forme (rūpa) n'a ni l'une ni l'autre, comment ces trois facteurs (l'œil, la conscience et la vision) peuvent-ils voir la forme ?

318 Si le son (śabda) va (à l'oreille) en parlant, pourquoi ne serait-il pas l'orateur lui-même ? Si, d'autre part, il va sans parler, pourquoi y a-t-il la persuasion (pratyaya) que le son du vent, par exemple, marche ?

319 Si (l'on dit que) l'on comprend le son quand il est arrivé à l'oreille, (on demande) qui comprend son commencement (ādi) ? Si le son tout seul (sans les parties précédentes et les parties suivantes) ne marche pas, comment pourront-on comprendre le son tout seul ?

320 Tant que le son n'est pas entendu, il ne peut pas être appelé le son (śabda), car, (si, malgré cela, on l'appelle son) le non-son lui-même (en dernière analyse) deviendrait le son, ce qui n'est pas raisonnable

321 L'esprit (citta) sans organes, que ferait-il, même s'il saisissait (l'objet) ? Admis (sans organes), le vivant (jīva) servirait toujours sans pensée (manas), n'est-il pas vrai ?

[Après avoir mis le fonctionnement des yeux, etc., l'auteur nous montre que l'esprit aussi est incapable de saisir l'objet, et par conséquent, n'existe pas. Si c'est l'esprit qui comprend les objets, la question se pose de savoir si c'est l'esprit avec ou sans organes. Il n'est pas possible de maintenir que l'esprit avec les organes va saisir les objets, car, dans ce cas, le corps, qui est le siège des organes, resterait sans organes. Si c'est l'esprit tout seul il faut qu'il comprenne la couleur, l'odeur, etc., ce qui est impossible. Un aveugle, par exemple, possède l'esprit, et pourtant, il est incapable de comprendre la couleur.]

322 Dans l'ordre de compréhension de toutes choses, un objet (comparable à un objet) vu dans le passé, est suivi par l'esprit comme (la notion de l'eau dans) le mirage, c'est celle (compréhension) qui reçoit le nom de perception complexe (samjñāskandha).

323 Dépendant de l'œil et de la forme (ou de la couleur rūpa), la pensée (manas) se produit comme une illusion. Ce qui existe réellement, ne peut pas proprement être dit une illusion (māyā).

324 Quand pour les savants (qui connaissent la non-substantialité du monde) il n'y a rien d'étonnant sur terre, quel étonnement donc auront-ils quant à la nature propre des organes ?

325 La création (bhava—samsāra) est comparable à la rotation du brûlon (alataacakru), la magie (nirmana), le rêve, l'illusion, le reflet de la lune dans l'eau (ambu-candraka), le brouillard (dhumika), l'écho dans l'intérieur (des montagnes), le mirage, le nuage.

[Comparer MK VII, 31]

CHAPITRE XIV

NEGATION DES EXTREMES

326 On peut prouver l'existence d'une chose quelconque si cette chose ne dépend pas d'une autre chose quelconque, mais celle-ci (c'est-à-dire une chose indépendante) n'existe nulle part.

[Selon le Bouddhiste, toutes les choses sont pratityasamutpâna, c'est-à-dire leur existence dépend des autres, elles sont donc conditionnelles, et leur existence n'est que relative. N'ayant pas une existence indépendante, elles n'ont pas de nature propre, et, par conséquent, il ne serait pas raisonnable d'admettre leur existence (astutu).

327 Si (l'on dit que) le vase n'est que la couleur, (on réplique que) l'unité (du vase et de la couleur) n'est pas admissible. Le vase qui possède la couleur n'est pas différent de la couleur

322. Dans l'ordre de compréhension de toutes choses, un objet (comparable à un objet) vu dans le passé, est saisi par l'esprit comme (la notion de l'eau dans) le mirage ; c'est cette (compréhension) qui reçoit le nom de perception complexe (samjñāskandha).

323. Dépendant de l'œil et de la forme (ou de la couleur : rūpa), la pensée (manas) se produit comme une illusion. Ce qui existe réellement, ne peut pas proprement être dit une illusion (māyā).

324. Quand pour les savants (qui connaissent la non-substantielle du monde) il n'y a rien d'étonnant sur terre, quel étonnement donc auront-ils quant à la nature propre des organes ?

325. La création (bhava=samsāra) est comparable à la rotation du brandon (alātacakra), la magie (nirmāna), le rêve, l'illusion, le reflet de la lune dans l'eau (ambu-candraka), le brouillard (dhūmikā) l'écho dans l'intérieur (des montagnes), le mirage, le nuage

[Comparer MK. VII, 34.]

CHAPITRE XIV

MIGRATION DES EXTREMES

326. On peut prouver l'existence d'une chose quelconque si cette chose ne dépend pas d'une autre quelconque ; mais celle-ci (c'est-à-dire une chose indépendante) n'existe nulle part.

[Selon le Bouddhiste, toutes les choses sont pratityasamutpāna, c'est-à-dire leur existence dépend des autres ; elles sont donc conditionnelles, et leur existence n'est que relative. N'ayant pas une existence indépendante, elles n'ont pas de nature propre, et, par conséquent, il ne serait pas raisonnable d'admettre leur existence (astitā)]

327. Si (l'on dit que) le vase n'est que la couleur, (on réplique que) l'unité (du vase et de la couleur) n'est pas admissible. Le vase qui possède la couleur n'est pas différent de la couleur.

335 Dans toutes les couleurs la couleur (la générité de couleur — *rupatva*) est une chose commune (*avilaksana*) pour quelle raison donc l'une serait elle le vase mais pas les autres (le drap etc) ?

336 Vous admettez que la couleur est différente du goût etc mais pas du vase comment celui ci qui en soi n'existe pas a part d'eux (couleur goût etc) pourrait il être identique (non différent) à la couleur ?

337 Le vase n'a pris de cause la production ne n'a pas d'elle même par conséquent il n'existe pas de vase quelconque à part de la couleur etc

[Le vase n'a pas de cause parce que la couleur etc ne le seront pas On refuse au vers suivant la théorie suivant laquelle les parties (*kapalas*) ne seraient pas non plus la cause du vase]

338 Le vase existe par sa dépendance à l'égard de ses causes (*kapalas* les deux parties symétriques du moule) la cause (*lapida*) existe par dépendance à l'égard d'autres (ses causes à leur tour) celui qui n'existe pas en soi comment pourrait il produire un autre ?

339 Même quand la couleur fait partie d'un groupe elle ne sera pas l'odeur et par conséquent le groupe n'aura jamais d'unité de même que le vase n'en aura pas

[Si l'on dit que le vase n'est qu'un agrégat de couleur etc, et par conséquent qu'il n'y a pas plusieurs vases on réplique que l'agrégat ne sera jamais considéré comme un car les constitutants en sont distincts]

340 De même que le vase n'existe pas à part de la couleur etc de même la couleur n'existe pas non plus à part (des éléments) le vent etc

[Il ne faut pas supposer pourtant que l'auteur admette l'existence des éléments Voir la suite]

341 C'est le feu qui est chaud comment ce qui n'est pas chaud pourra-t-il brûler ? C'est pourquoi le bois (*indhanu*) n'existe pas et en absence du bois le feu n'existe pas non plus

[Parmi les quatre éléments ce qui l'unit est le feu et les autres (la terre l'eau et le vent) sont brûlés par le feu Mais

ce qui est chaud, c'est le feu, ce qui n'est pas chaud ne peut pas être brûlé; et, par conséquent, l'objet à brûler n'étant pas existence, le feu n'existera pas non plus. Voir MK, X]

342 Si (l'on dit que le bois) étant dompté (par le feu) devient chaud, (on replique) pourquoi ne serait-il pas lui-même le feu ? Il n'est pas raisonnable une plus qu'il y ait, dans le feu, une autre chose (nature) qui n'est pas chaude [Dans le premier cas, il y aimait la non-existence du bois, et, dans le deuxième, il n'y aurait que le feu, et, par conséquent, l'absence des autres éléments]

343 S'il n'y a pas de bois dans l'atome (du feu), il s'ensuit que le feu est sans bois, si d'autre part, il y avait du bois dans l'atome (du feu) il n'aurait pas d'unité naturelle

344 Chaque objet quelconque, quand l'unité que l'on examine, n'a pas d'unité; il s'ensuit, quand l'unité (dans un objet) n'existe pas, que la pluralité n'existe pas non plus

345 Ces trois catégories (dravya, guna, karman) qui ne sont pas différentes, ne font qu'une; et c'est ce que vous admettez, mais, par suite du fait qu'il y a triade dans l'assemblage, l'unité ne subsisterait pas

346 Existence, non-existence, existence et non existence, et ni existence ni non-existence, voilà la série (krama) que les savants doivent employer dans les cas d'unité, etc

347. De même que (la notion de) la permanence de la cause se produit par suite d'une doctrine fausse, de même (la notion d') un objet (bhāvavatva) d'un groupe (skandha) se produit par suite d'une doctrine fausse

348 (Tout) ce qui a son origine conditionnée (dépendante d'un autre objet - pratitya) ne peut pas être indépendant (svatantra), tout ceci n'est pas indépendant, par conséquent, le moi n'existe assurément pas

349 Sans production (kārya) il n'y a pas d'inherence (samarvaya) dans les objets, l'inherence (admise) en vue (d'etibhū) la production, n'est pas, selon les sages (Ārya), une inherenee (proprement dite)

[Selon les Vaiśeśikas, la relation permanente existant entre la cause et l'effet est l'inherence. Selon le Bouddhiste, l'effet

n'existant pas en réalité, l'inherence n'existe pas non plus Si, d'autre part, le Vañesika maintient l'inherence en tant qu'elle conduit à l'admission d'un effet, notre auteur démontre que cette hypothèse gratuite ne justifie pas l'inherence La version chinoise nous donne une traduction très libre « La cause et l'effet ne peuvent pas exister séparément »

350 La conscience (*vijñāna*) est la semence du *samsāra*, les objets (des sens) font son domaine (*gocara*), pour qui voit la non-substantialité des objets (*visayanairātmya*), la semence du *samsara* est défruited

CHAPITRE XV

NEGATION DE LA PRODUCTION [Samskrta]

351 — Si l'existence (*bhava* une chose existante) est née de la non-existence (on peut demander) de quoi donc, la non-existence est née Si l'on admet qu'une existence naît d'une autre existence, (on peut demander) de quoi donc l'existence elle-même est née

[Dans ce chapitre, l'auteur examine les quatre grandes théories des causes, à savoir existence de la non-existence, existence d'une existence, non-existence de l'existence et non-existence de la non-existence, et établit enfin, qu'il n'y a qu'une existence conditionnelle (*pratityasamutpada*)]

352 — Comme par suite d'une production (*karva*) la cause est détruite, la non-existence n'est pas née (de la non-existence), il n'existe pas de production d'une chose déjà produite, et, par conséquent, l'existence (*bhava*) n'est pas née de l'existence

353 — Une chose n'est pas née de la même chose, elle ne peut pas être produite d'une autre, et, quand il n'y a pas de production (*janma*) ni de *eci*, ni de *cela*, de quoi donc la production vient-elle ?

[Une chose n'est pas née de la même chose, car, dans ce cas la cause et l'effet seraient identiques La chose ne peut

pas être produite d'une autre chose, car, dans ce cas, tout peut être produit de tout, par exemple, le sable peut produire l'huile]

354 — De même que la chose n'est pas née de la même chose, de même une autre chose n'est pas née de la même chose

355 — Avant la naissance (d'un objet) le commencement, le milieu et la fin n'existent pas, les deux étant non existants, comment chacun d'eux existe-t-il ?

356 — Comme sans existence d'une autre chose la chose en soi (svayam) n'existe pas, (il fut donc admis que) il n'y a certainement pas de naissance des deux, à savoir soi-même et l'autre (sva et para)

357 — Il n'est pas possible de maintenir (littéralement de dire) l'existence de l'antérieur et du postérieur. C'est pour cette raison que l'existence simultanée d'un vase (postérieur) et sa naissance (antérieur) n'est pas admissible

358 — Pour un antérieur (purva) il n'y a aucun avantage (à renaitre de nouveau) étant déjà né antérieurement, et celui qui est en cours de naissance (samjayamana) plus tard n'existe pas comme un objet né plus tard

359 — La chose ne vient pas de là venir, elle n'est pas née même du passé, la chose du présent n'est pas née d'elle-même

360 — Rien n'est arrivé (agati) à ce qui est déjà né, rien ne soit non plus de ce qui est déjà détruit, ceci admis, pour quelle raison la création (samsāra = bhava) ne servirait-elle pas comparable à une illusion (māya) ?

361 — L'existence simultanée de la naissance (utpada), de la durée (sthiti) et de la destruction (bhanga) n'est pas admissible, l'existence successive (kriyamana) non plus, quand alors y a-t-il existence ?

362 — Par suite du fait que chacune, naissance, etc., existe en toute chose, la destruction semble être comme la naissance, la durée (sthiti) semble être comme la destruction

363 — Ce qui est caractérisé (laksya) est différent des caractéristiques (lakṣyita) 11

comme né ? S'il n'existe nucune différence (entre ce qui est né et ce qui n'est pas encore né) pourquoi donc ne suppose-t-on pas que le vase est (identique à) la non-existence ?

372. — Si (l'objet) en cours de naître est considéré comme différent (littéralement : en dehors) du non-né (c'est-à-dire : l'a venir) il devient, quand même, non-nc (ajāta) étant en dehors du nc.

373 — (L'objet) en cours de naître n'exista pas dans le passé, mais il a une véritable existence postérieure, pour cette raison aussi il devient non-nc, car, ce qui n'exista pas (antérieurement) n'est jamais produit

374 — On désigne par le terme accompli (mispanna, perfectionné) ce qui est, ce qui existe, et par le terme non-produit (nkrta) ce qui n'est pas, ce qui n'exista pas qu'est ce donc que (comment l'appelle-t-on) l'objet qui est en cours de naître ?

375 — Quand la production (kārya) n'existe pas à part de ses causes, l'affirmation et la négation (de l'existence) ne sont aucunement admissibles

CHAPITRE XVI

CONVENTION ENTRE LE MAÎTRE ET LE DISCIPULE

376 — Pour des raisons diverses (l'ignorance, etc.) le vide apparaît comme non-vide. On a réfuté ceci (cette connaissance fausse) par tous les (quinze) chapitres (precedents) [L'état naturel de l'univers est le vide, mais, à cause de l'ignorance des êtres, l'univers semble être réel. L'auteur, en commençant cet ouvrage, a eu pour but la réfutation de cette notion fausse de la nature propre de l'univers qui n'est rien d'autre que le vide.]

377. — (Peut-être dura-t-on) Puisque l'orateur (vakṭā) et sa parole (vacya) existent, il n'est pas raisonnable (d'admettre) qu'il n'y a que du vide, car la doctrine de la création

dépendante (pratityasamutpāda) ne peut se maintenir dans (le cas des) trois (l'orateur, sa parole et le vide)

378 — (Nous repliquerons) Si, par l'imperfection (de la doctrine) du vide, le non-vide (c'est-à-dire, la réalité du monde) devient établi, pourquoi donc, par l'imperfection du non-vide, la doctrine du vide ne devient-elle pas établie ?

[Dans la strophe 377 le pūrvapūrva démontre que la thèse du vide ne se maintient pas tant que l'orateur et la parole (vācya) existent, la doctrine du pratityasamutpāda ne prouve rien dans ce cas, tant que la doctrine du vide n'est pas établie, sinon, il y aurait cercle vicieux. Notre auteur réplique Si l'imperfection de la doctrine du vide établit la réalité du monde, l'imperfection du non-vide établirait aussi le vide. Il a déjà démontré les fautes des systèmes adverses dans les chapitres précédents. Ici, l'auteur témoigne clairement de son adhésion à l'école Prāsangika.]

379 — Si, par suite de la résolution de la thèse d'autrui, (c'est-à-dire du Bouddhiste) sa propre thèse (c'est-à-dire la thèse non-Bouddhiste) devient établie, pourquoi donc, quand la thèse d'autrui (c'est-à-dire du non-Bouddhiste) est réfutée, sa propre thèse (c'est-à-dire, la thèse Bouddhiste) ne devient-elle pas établie ?

380 — Dans l'absence du contrôle (migrāha, māgrahasthāna) il n'existe pas de thèse (pāksa), c'est pourquoi la triade de l'unité etc., ne devient pas thèse

[Reconstruction sanscrite et interprétation conjecturales]

381 — On voit le vase par la perception (visuelle) directe, sa vacuité, quoique établie par les raisonnements n'y change rien. Le reste de la thèse, étant le raisonnement du pratyal sa (la perception visuelle), n'est pas admissible

[Je donne mon interprétation, d'après la version chinoise, sous toutes réserves, je n'ai pu reconstruire et comprendre la version tibétaine.]

382 — Dans l'absence du non-vide, comment l'existence du vide pourrait-elle être (établie) ? Dans l'absence d'autrui, comment son compagnon existerait-il ?

383 — C'est seulement quand la thèse existe que la non-

thèse serait un aspect (rūpa) de la thése. Mais, quand la non-thèse n'existe pas, qu'est-ce donc qui serait sa contradictoire (non-non-thèse, c'est-à-dire la thése) ?

384 — Quand la chose elle-même n'existe pas, comment le feu (la chose) aurait-il sa chaleur (son attribut) ? et aussi de quelle (proposition ?) seroit-elle contradictoire (viparyaya) (l'affirmation que) le feu n'est pas chaud ?

[Quand la substance n'existe pas, son attribut n'existe pas non plus ; et quand tous deux, qui forment une proposition, n'existent pas, la proposition contradictoire n'existe pas davantage. Ici, l'auteur nie la substance, dans la strophe prochaine, il nie sa contradictoire (abhāva)]

385 — C'est seulement si l'on admet (l'existence d') une chose qu'il y a sa contradictoire, dite non-chose (abhāva) ; mais il faut l'abandonner quand une sur quatre des theses est réfutée

[Les quatre theses sont celles mentionnées dans les stances 346 et 400]

386 — Si (l'on admet) l'existence précisément d'atomes, comment pourra-t-on admettre la non-existence ? Pour la même raison, on peut admettre la non-existence des Bouddhas

[Ici, le purvapaksin admet l'existence d'atomes, mais la

non-existence des autres choses]

387 — Si tout est sans second, pour qui l'autre (anyā) serait-il une existence ? Si vous admettez ceci (comme raisonnable) comment l'adversaire serait-il vaincu ?

[Quand tout est sans second, la différence entre deux termes n'existe pas non plus, et, par conséquent, le vainqueur et le vaincu n'existeront pas non plus]

388 — (Si l'on nous objecte) Dans le cas de la non-existence de toutes choses, la distinction (vibhāga) ne sera pas raisonnable (nous repliquerons) même dans le cas de l'existence de toutes choses la distinction n'existera pas non plus.

389 — Si l'on dit qu'a cause de la non-existence de la thése d'autrui, elle ne demande aucune réplique, pourquoi donc sa propre thése, même sans le raisonnement (pramnāa), ne devient-elle pas établie ?

390. — Même dire qu'il existe un raisonnement faux (duṣṭa) c'est parler comme le vulgaire ; aussi ne peut-on même pas dire les fautes de la thèse d'autrui.

391. — Si une chose quelconque devient une existence (véritable) pour la seule raison qu'on l'appelle réelle (sat), pourquoi donc la même chose ne devient-elle pas non-existence (véritable) pour la seule raison qu'on l'appelle non-réelle (asat) ?

392. — (Tout) ne devient pas non-existence, car (le Bouddha) n'a pas énoncé la réalité du monde ; (tout) ne devient pas non plus existence, car (le Bouddha) n'a pas énoncé la réalité (asti) du monde.

[Comparer MK XV, 7 et suiv. ; MV, p. 269-273 ; Samyutta N 11 p. 17.]

393. — Si le monde existe parce que tout le monde en parle, (on demande) comment une chose qui ne vient que d'elle-même serait-elle le monde ?

394. — Si l'on dit qu'à cause de la non-réalité de toutes choses la non-existence est existante, (on répliquera :) dans chacune des (quatre) thèses, il n'est pas raisonnable (d'admettre) que la chose et la non-réalité coexistent.

395. — A cause de sa non-existence, il n'est pas (raisonnable d'admettre) que la non-existence ait la naissance. Comment peut-on établir : « une chose réelle est la non-existence, à cause de sa non-existence » ?

396. — Le vide est né (établi) du raisonnement correct (pramāṇa) ; alors, il ne peut pas être vide ; quand la proposition (pratijñā) ne diffère pas de sa raison (pramāṇa, hetu) il ne peut y avoir d'argumentation (connaissance correcte, pramāṇa).

[Quand la proposition (pratijñā) et sa raison (hetu) sont identiques, l'argumentation est vicieuse.]

397. — (Si l'on dit que la thèse du) vide n'est pas (établie) parce qu'on donne un exemple (drṣṭānta) du vide, (nous répliquerons) : il n'est pas possible de dire : « L'âme est noire comme un corbeau. »

[Pour le non-Bouddhiste, l'argumentation correcte com-

porte un exemple valide, alors, si l'on cite un exemple valide pour prouver la thèse du vide, le vide devient une chose aussi réelle que l'exemple cité. Notre auteur pourtant n'admet pas de drstānta, car pour lui aucun drstānta n'est valide.]

398 — Si la chose (vraiment) existe dans sa nature propre, quel avantage y a-t-il d'admettre la doctrine du vide ? (Nous répliquerons) la connaissance (de la réalité du monde) conduit à l'esclavage (vibandha), mais ici (par la doctrine du vide) elle-même (la connaissance) est détruite.

399 — L'un est réel, l'autre non-réel, la réalité n'existe pas, le monde n'existe pas non plus. C'est pourquoi il n'est pas possible de dire si ceci (le monde) est réel ou non réel.

400 — Pour celui à qui aucune des theses existence, non-existence, existence et non-existence, et ni existence ni non-existence n'est (admissible), aucune censure ne saurait être appliquée (littéralement parlé) jāmūṣa (cirena).

VOCABULAIRE

(Tibétain-Sanscrit)

a) *Ordre des Radicales*

k kh g n c ch j ñ t th d n p ph b m
 tc tch ds v sh z h y r l š s h

b) *Ordre des Prefixes*

g d b m h r l s

ka ba	stambha	skrag pa	trāsa
kun spyor ba	samyoga	khams	dhātu
kun tu son	sarvaga, sarvagata	khug sna	dhūmikā
kon	durlabha	kho na	eva
kla klo	mleccha	khyad	par antara, — med pa
kian ka	upālambha		bhedabhāva
dkah	duskara	khyum	g̃ha
dkon	durlabha	mkhah	ūkāsa
dkyil	madhya	mkhas	pa buddhiman, budha, vicaksana
lkog gyur	parokṣa		
skad	bhāśā		
skye	ūdvega	gan zug	pudgala
skye ba	jana, janma, utpanna, utpada, — dan	gus pa	bhakti
	skye bar	gegs	vighna
janmani	janmani, — ba dran	go dea,	— i phan pada
pa yod	pahl phyir	goms pa	abhyāsa — med an nasiddhyartham, — bshin pa
	smṛtisamāta		abhyāsa
jāyamana		gos med	nagnaka
skyes	pumān, — med	grāns	samkhyā
	anut		
pāda	— rin pa	grug ca	pratisrutkā
	utpanna, jāta		
skyon	doṣa, — es		
	doṣajna		

grub : siddhi, niśpatti, niśpanna,	muon pa : dr̄ga ; — med : avyakta ; kṛta.	— sum : pratyakṣa.
grol ba : mukta, nirvāṇa,	paṇa roł : prāg.	
dgah : priya.	siar : pūrvam, prīg.	
dge : śubha ; — logs : kalyāṇa,	sior byas : bhāgya.	
dgois : mata.		
mgal mehī h̄khor lo : alātacakra.		
h̄gag pa : nirudhi.	et team : yāvat.	
h̄gags pa : nirodha.	cig ear : yugapad.	
h̄gah : kaścit, kaścan ; — shig :	cig śos : itara.	
kevala.	cuñ zad : kiñcit, svaipa ; — cig	
h̄grub : siddhi.	śes : kiñcijñia.	
h̄gro ba : jagat, gati, janma.	geer bū : nirgrantha.	
h̄gras dañ l̄dan : gatimat.	bcis : bandha.	
rgyad par : kevala.	lcags : loha.	
rgyan : alaṃkāra.	cha : amśa ; — śas ; amśa.	
rgyab : apara.	chags : rajyate, rāga.	
rgyu : kārana, hetu ; — l̄dan :	chad pa : uccheda.	
hetumān ; — med : akṛtaṇa.	chu zla : ambucandra.	
rgyen : pratyaya.	chuñ : alpa.	
brgyal pa : vijetā.	che : mahat.	
sgo : dvāra.	ched du : kṛte.	
bsgul : cestā.	chen : mahat.	
sgyu ma : māyā.	ches riñ : dūre.	
sgra : śabda.	chos : dharma ; — h̄dod : dharma-	
sgrib : āvaraṇa ; bsgrib pa : āvīta ;	kāma.	
bsgrib : vīta.	meñus : tulya, sāma.	
bsgrim pa med pa : ayatna.	meñog : agrya, ultama, para,	
bsgrub pa : vidhīyate ; — par bya	śreyas.	
ba : sādhya.	h̄chi : marana.	
ñan h̄gro : apāya.	h̄chiñ : baddha, viśandha.	
ñes par : avāśyam, ekānta, nāñu,		
niyata, niyama, nūñam ; —		
sdom : niyama.		
ño bo : rūpa, svarūpa.	ji řid : yāvat.	
ño m̄tchan can : āścarya.	h̄jam pa : m̄du.	
dhos po : bhāvā ; — med : abhāvā ;	h̄jig pa : nīśā, bhābhga ; — r̄ten :	
— gshan : bhāvāntara.	loka, laukika, laukikī ; — pañl	
m̄lān pa : mādhurni.	bar du : ā vīñāt.	
	h̄jigs : bhāvā ; — skye : bhāyam-	
	kāra ; — pa b̄skyed : bhāyam-	
	kāra.	

njug pa : pravṛtti ; — byed : pravartaka.
 rjes hgro : anu-yā.
 brjod : bhās, bhāsā, kath, etc.,
 — bya : vācya.
 ūan po : śrotā.
 ūams : sramsa.
 ūi ma : arka.
 ūles pa : dusṭa, doṣa
 ūon mous : klesa.
 gñi ga : ubhaya.
 gñis : dvi, dvaya, ubhaya, yug-mala ; — ka min : nobhaya, —
 gñis : dvaya ; — pa med pa ·
 advitlya ; — spyod dvandva-carin.
 gñer bo : sahāya.
 ūned par dkah : durlabha.
 ūlam : cintā, mata ; — sems pa ·
 bhāva, bhāvanā
 ūn po : anyatva ; — brīce · kṛpā.
 bñād pa : kathā, vācya.
 gtags : grathita.
 gtan ichigs : māna, pramāna, hetu.
 gti mug : avidyā, moha.
 gton ba : dūram gam, tyāga.
 bñan : tyāga.
 rtag pa : nutya, sāsvata.
 bñien par : pratitya ; — nas : pratitya ; — kun hbyun ba : pratityasamutpāda.
 rtag pa : kalpanā, rtags . kalp, vikalp ; brtag pa : kalpanā.
 lta ba : desti ; — nan ; kudisti ; — nes : kudisti.
 blla : darsana ; — bahi sua rot ; — dṛśapūrva ; — bya : draṣṭavya.
 sien : bimba.

sion ba : śūnya, darsana.
 stobs chun : durbala ; stobs ldan : balavān.
 bstan : īgama, desanī.
 bsten nas : prāpya.
 tha dad . vyatireka.
 thd ma · anta ; — mar : anya ;
 — mal ma yin . netara
 thag rin · dūrc.
 thabs upjya.
 thar ba : nirvāna, mokṣa, mukta ;
 hdod mumukṣu.
 thal ba : prasajyate.
 thub pa : muni
 the tchom za ba : samdeha, sam-aaya
 thog ma : ādi
 thogs ldati : samyogi
 thob pa : adhigam, prāp.
 thos ūru : mithar anta
 mithal antp ; — mithar anta
 mithun anurūpa, mi mithun : anurūpa.
 mithor ts svarga, — hdod svarga-
 lākṣṇ.
 mithon : drs ; — dkah : durdrsta,
 hñhad upapadyate.
 da ltar ba : vartamāna
 dan po : ādi, pūrvajñ, prāg.
 dam : para, — pa min : asat.
 dam beoh . pratijñā.
 du ma : aneka.
 dug garala.
 de ūid : tattva ; — mākhyaṇ pa ;
 — rig pa : tattvavid ; — ses pa ;
 tattvajñā.
 de bshin ḡegs pa : tathāgata.
 de yl bar du : tāvat.
 don : artha, vastu ; — gñer ba :

chu rol antara	ya mtchar vismaya
tchul krama, — khrims slla	yan apl, punar, — dag
tchogs pa simöhr, skandha	sanayag
mtchan laksana, — näd mi	yan dag don pa bhütärtha
mtshun vallakṣayn, — mi	yan lag avayava, — can
mtshun vallakṣaya, — gshé	avayavin
lakṣya	yl ge vima
mtchus sima	yid cetis, manas, mänasa
hche amara, himsa, mi Hehe	— ches pratyaya, — med
ahimsa	amimasa
mdsah ba sneha	yun rin caram, cihat
ldsin pa grah, gräha, grähava	yul viñay
rdsas dravya bhava	yo is po purna
rdsogs nispranna	yo s sadä, — brtag pa
drdsun mlthyä, vitatha	prakhyate, nigraha, — sulgyur
	ba parlämin, — mi ves pa
shl ba siva	aparijana
shig pa nish	yod sat. — pa satta, — näd
shu ba näd dravita	sattä astitva, astilä, — pahl
gshan anya, para prthag,	so bo satsvirupa, satsva
bhunna, — min abhunna	bhava, — med sadasat
gchu : lugs samaya	yon lan guna, — med
bshi catur, — char turyämen	nalrgunya
	gyo ba cali, cestä
za ba bhuktum	
zad pa kṣaya	rag lus pa ḥyatta
zin kst a	rae sva svayam, — dba
zil mnana abhibhava	svatantra, — dban med asva
zhum po vitta	tantri, — bshin svabhava
zlog nivartika niṣedha varana	rab tu hyed pa prakarana
grugs rupi — ldan rupavan	rig pa veda
grur gnas saksi	rigs pa yuujyate, — pal i don
bzu i pa grah grähayitum	yuktartha — des pa suyukt
b-log pa viparyaya	ri pa dura
	rim pa krama
lo eti, — pa āgati	ran yuujyate
ho s pa prapta ma lons pa	re re ekaika
anagata	re shig tāvat
hon te atha va	reg sparsa — das mi ldan
ya mtchan paṣan hin	asparsvat

ren bu kevala
ro rasa
rlu vāyu

la la ka cit
lan brjod pa prativacy
lam mārga
las karman
lus sānra
legs treyan — pas idod pas
bla abhusamupsate
len graha
log pa mithya — lla mu
thyadresti
logs pa adhigati nivetta

sar purva
sūA indhana — med anin
dhana
sūA sru haka
sin lu su, — dkon sudur
labha — bya dkal sudur
kara
s̄es pa jna jnana caitanya —
ggu vijnana — med ajnana
— yod pa cetana caitanya
pratyaya — rab can prajna
b ad kath bhas
bsig pa vinasa

sa bhūmi — bon bija
sa srgjas Buddha

sun l byin du an²
sems pa citta cetas — can
calitta — da Idan caittavan
soi gata
so soli skye bo prthagjana —
ni mun phyr ap thaktvat —
sor dgag pratisedh — dgag
par bya ba prativedhayi
tavya — hgog prativedha
srid jan bhava sambhava
samsara
srog jiva
sra sukhā
stād p ha
slar ya punar
gsal bar suvyaktam
gsu s vac varnay
gsum pa tri tuya — nud
trivā
bsam cinta dar anī bhavana
— bral ni cinta, — mi khyab
par acintya — bshin cint
tyamana
bsod nams punya — chu
alpapunnya
bsrig pa dah bsrigs dāhaka
bsrigs le dagdhvā
bsru ba bhakṣana
bslus pa vaneita
ha ca e atyabhyasa
hrul bor bjas par jatjanikta
lhan cīg sala sārdham



arthapati; — *mln* : āmartha; — *dam pa* : paramārtha; — *med* : nirarthaka, vīthā.
dran pa : smṛti
dri : gandha; — *hld* : gandhatva; — *shim* : sugandhi.
bdag : aham, ātmā; — *glr* : ātmīya; — *ñld* : astītī; — *ñld du* : svatāḥ; — *ñld du bya ba* : svārūpa; — *mln* : anātītī; — *med* : nañrātīmya; — *hdsin* : ahamkāra.
bde ba : sukha.
mdun : pūrva.
mdog : varna.
mdor : samāsataḥ.
hdas : alīta.
hdi : ayam, idam; — *med* : dūram.
hdu ba : samavāya; — *ses* : samjñā.
hodod : h, rūga; — *chags* : rakta, rūga.
hdren pa : netā
rdul : anu; — *phran* : anu; — *mun* : ananu.
rdo rje : vajra.
ldan : yoga.
ldog pa : nivettī, nivartate, apaitī; — *byed* : nivartaka, nirarthaka.
sdan : duṣyati.
sdug : priya; — *bsnal* : duḥkha, klesa.
sdon : pūrva.
nag : kr̥ṣṇa.
nan bdag : adhyātman, antar- ātmā
nad : vyādhī.
nam du yan : nam yan : kadācid, 'Jātu

hus : Nakya.
gnas pa : bhū, tīḍh, sthāna, sthīti, sthīra; — *mayln par spyar ba* : nyogayukta; — *med* : asthīra; — *med pa dan* : sadasatīva.
gnod : duḥkha; — *med* : aduñkha, rna ba : sruti.
rnam pa : gath; — *par hgyur ba* : vīkāra, vīkṛta, vīkṛti; — *par hījig pa* : vīñāṇa; — *dyāk* : vīcāra; — *dye ba* : vībhāga; — *ses* : vīñāṇa; — *smun* : vīpāka; — *gshag* : vyavasthā.
sna tehogs : bhinna, vibhinnna.
snaat : drs.
snod : drasṭā.
dpe : drsānta.
spans : prahāna.
spyi thun : sīmānya.
spyin pa : dāna.
spyod yul : gocara.
spyor : yukta; — *ba* : yoga.
sprin pa : abhīra.
sprul ba : nirmāṇa.
spro : uisahate.
pha rol gyi cha : bahīrbhāga
phal cher : prāya
phun po : skandha.
pho : pūmāṇ; — *mo ma nū* : stīpūmnapumsaka.
phyā smra ba : nīyatīvīḍīn.
phyi nas : pascāt, — *ma* : punar, — *rol* : bahīskṛta.
phyi hchos : kriyā.
phyes : pascāt, param.
phyer rgol : pratīvādin
phyed : ardha.
phyogs : pakṣa, pradesa; — *can* : pradesīn.

parod praptā	sbyar bar bya prayojya
aphel vaddhi	ma glags rte varjita vinā vyati
aphrod pa simavāya	reki
ber antara madhya, madhye	ma ni: nāpumsaka
— du ā	ma lādus asumanvita
bed med stri	ma hōs magata
bed si indhrīna	ma tchad amita vaikalya
bum pa gha a, kumbha	ma son ugata
bod lchod mnām pa yaugapadya	mai bahu — po bahu —
bya ba kartavya, kriyā — med	id bahuva
niṣkrīva	mi nara — lādan pa manuṣa
bya rog haka	mi mñhun phjogs vipakṣa
byas krtaka	mi dhar lgyur ba vaimukhya
by s pa bala	miug caksus — lādan akṣuman
byuñ ba vartamana	— lbyu cāksusa
byed pa kara a — po karta,	mi: naman
kurvaca — med akurvana	mu stegs can tirthika
byos sruta	me agni vahnī
dbus madhya	med asat rte — par vina
bramje vīpra brahmaṇa	mo stri
bral ba abhāva vīprayoga	mya nan lādas nirvana
viyukta	myu gu akura
bla varam	dman pa hina
blans grahasa	dmuys pa labha upalabba
blun jīda muilla	rma kṣaya
blo mati — gros mati — da:	rmo lam svapna
lādan dhūmān buddhīman —	rmo s pa muhyati
mchag lādan pa uttamabuddhi	sman au ḥāha bhaṣajya bita
dban ḥyatta vāca — po	smug rgyu manci
indriya	smas pa katha
dbya: vicara	smyon pa unmattaka
dbyib: samsthāna	smra sabda — ba vaktā
lbad med par ayatutab	bruvan
hbat mṛtpinda	team matra
hbyu: ba nirgama, sambhava,	rlcod pa vivāda
bhūta udbhava	rlcom pa ārabh prarabha
lbras bu kārya — yod pa	rlciba tma
satharya	lcha ba uṣṇa — min pa
hbrin madhya	anusna

<i>chu rol</i> antara	<i>ya mtchar</i> vismaya
<i>lchul</i> krama, — <i>khrlms</i> slla	<i>yan</i> apl, punar, — <i>dag</i>
<i>lchogs pa</i> sūmūla, skandha	<i>simyag</i>
<i>mtchan</i> lsk rra, — <i>slid ml</i>	<i>yal dag</i> don pa bhūtartha
<i>mlhun</i> vallakṣya, — <i>ml</i>	<i>yan lag</i> avayava, — <i>can</i>
<i>mlhun</i> vallakṣya y., — <i>gshl</i>	<i>avayavīn</i>
lakṣya	<i>yl ge</i> varṇa
<i>mtchu s</i> sūtra	<i>yld</i> cetas, manas mlnasa,
<i>mtche</i> anīta, hīnī, <i>ml</i> <i>mtche</i>	— <i>ches</i> pratyaya, — <i>med</i>
alīmsī	amīnaska
<i>mdsali ba</i> sūkta	<i>yan rl</i> cirum, cīrti
<i>l dsln pa</i> grīh grīha, grahara	<i>ynl</i> vīrya
<i>rdsas</i> dravya bhāva	<i>yo s po</i> pūrṇi
<i>rdsogs</i> nīspatti	<i>yo s</i> sadī, — <i>brlag pa</i>
<i>drdsun</i> mīthya vitathā	parīkṣyate, nigraha, — <i>su hgyur</i>
<i>shl ba</i> sīva	<i>ba</i> parināmīn, — <i>mi</i> <i>ses</i> pa
<i>shig pa</i> mīṣī	aparījñānī
<i>shu ba</i> nīd dravītva	<i>yod</i> sīt — <i>pa</i> sattā, — <i>nud</i>
<i>gshan</i> rūpī para pīthag	sattā astītīva, astītā, — <i>pall</i>
<i>gshu i lugs</i> samyā	bhava, — <i>med</i> sadasat
<i>bshu</i> catur, — <i>char</i> tūṇyāmī	<i>yon lan</i> guna, — <i>med</i>
<i>za da</i> bhoktum	naīrgu ya
<i>zad pa</i> kṣaya	<i>gyo ba</i> calī ceṣṭa
<i>zin</i> kīra	
<i>zil mnān</i> abhībhīva	
<i>zum po</i> vīti	<i>rag lus pa</i> ayatī
<i>zlag</i> nīvartaka nīṣedha vāraṇa	<i>rae</i> sva svayam, — <i>dban</i>
<i>g ugs</i> rupa — <i>ldan</i> rupavān	svātantra — <i>dban</i> med asva
<i>grur gnas</i> sūkṣi	tantra — <i>bshun</i> svabhāva
<i>bzu i pa</i> grah grahāyītum	<i>rab tu byed pa</i> prakarana
<i>b+log pa</i> vīparyaya	<i>rig pa</i> veda
<i>lo i</i> eti — <i>pa</i> agati	<i>rīgs pa</i> yujyate — <i>pahi</i> don
<i>lo s pa</i> prāpta ma <i>lons pa</i>	yuktīrtha — <i>des pa</i> suyuktī
<i>hon te</i> uttha ya	<i>rum pa</i> krama
<i>ya mtchan</i> pasāndīn	<i>run</i> yujyate
	<i>re re</i> ekaika
	<i>re shug</i> tavat
	<i>reg</i> sparsa — <i>da</i> <i>mi</i> <i>ldan</i>
	asparsavat

ren bu kevala
ro rasa
rlun vāyu

la la kāvīt
lan brjod pa pratīvacy
lam marga
las karman
lus sāra
legs streyan, — pas l'dod pas
bla: abhisumupsate
len graha
log pa mithya — ita mi
thyadest
logs pa adhigiti nivitta

śar purva
śta indhana, — med anin
dhana

śin śrī luaka
sin lu su, — dkon sudur
labha, — bya dkal sudus
kara
ses pa jna jnana caitanya, —
gyu' vijnāna, — med ajnana
— yod pa cetanā, caitanya
pratyaya — rab can prajna
b ad kath bhas
bsig pa vimāna

sa bhūmu — bon bija
sa srgyas Buddha

sun hbyin dūzān
sems pa citta cetis, — can
caitta — da l'dan caittavan
so gata
so soli skye bo prthagjana, —
ni mān phyr aprthaktvat —
sor dgag prativedh — dgag
par bya ba prativedhayi
tavyi — l'gog prativedha
srid jin bhava, sambhava,
samsara
srog jiva
sia sukbi
slad pr̄thā
star ya punar
gsal bar suvyaktam
gsu s vac varnay
gsum pa tri t̄tuya — nūd
tritva
bsam cinta darana bhavana
— bral ni cinti, — mi khyab
par acintya — bshin cin
tyamana
bsod nams punya — chun
alpapunya
bsrig pa dah bsrigs dahaka,
bsrigs le dagdha
bsru ba bhakṣana
bslus pa vaneita
ha ca i e atyabhyāsa
hrul bor byas par jarjanikta
than cig saha sardham



TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
PRÉFACE	7
ABRÉVIATIONS et BIBLIOGRAPHIE.....	9
SYSTÈME DE TRANSCRIPTION.....	10
INTRODUCTION	1-68
1 — Origine et Développement de l'école Mâdhyamika	11
2. — Le Mâdhyamika et la Madhyamā pratipad	34
3. — La Littérature.....	42
4. — La Vie d'Āryadeva et ses Œuvres.....	59
5. — La Méthode de Reconstruction	66
TEXTE DU CATUHĀTAKA : Tibétain-Sanscrit.....	69
TRADUCTION FRANÇAISE.....	129
VOCABULAIRE TIBÉTAIN-SANSCRIT.....	169